HISTORIA DE LA LOCURA
en la época clásica
III

Michel Foucault

Fuente: Biblioteca_IRC
http://biblioteca.d2g.com

Esta Edición: Proyecto Espartaco
(http://www.proyectoespartaco.com)

Fondo de Cultura Económica
MÉXICO-ARGENTINA-BRASIL-COLOMBIA-CHILE-ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA-GUATEMALA-PERÚ-VENEZUELA

Traducción de Juan José Utrilla

Primera edición en francés	1964
Segunda edición en francés	1972
Primera edición en español (FCE, México),	1967
Segunda reimpresión (FCE, Colombia),	1998

Título original:
Histoire de la folie a l'age classique

ISBN 958-9093-84-1 (Obra completa)
ISBN 958-9093-86-8 (volumen II)

Impreso en Colombia

TERCERA PARTE

INTRODUCCION

Para ellos, yo era el manicomio entero.

"UNA TARDE, estaba yo allí, mirando mucho, hablando poco, escuchando lo menos que podía, cuando fui abordado por uno de los personajes más raros de ese país, al cual Dios ha dotado de bastantes extravagantes. Era un compuesto de altivez, bajeza, buen sentido y sinrazón."

En el momento en que la duda lo enfrentaba a grandes riesgos, Descartes tomaba conciencia de que no podía estar loco —aunque reconoció aún durante mucho tiempo que todas las potencias del mal y hasta un genio maligno rondaban alrededor de su pensamiento—; pero en tanto que filósofo, y teniendo el propósito resuelto de emprender el camino de la duda, él no podía ser "uno de esos insensatos". El Sobrino de Rameau sabe bien —y es lo que lo hace obstinarse en sus huidizas certidumbres— que está loco. "Antes de comenzar, exhala un profundo suspiro y se lleva las dos manos a la frente; en seguida, vuelve a adoptar un aire tranquilo y me dice: vos sabéis que soy un ignorante, un loco, un impertinente y un perezoso." [1]

Esta conciencia de estar loco es aún bien frágil. No es la conciencia cerrada, secreta y soberana de comunicar los profundos poderes de la sinrazón; el Sobrino de Rameau es una conciencia abierta a todos los vientos y transparente a la mirada de los demás. Está loco porque se le dice que lo está y se le trata como tal: "Han querido que fuera ridículo, y yo me he hecho así." [2] La sinrazón, en él, es totalmente de superficie, sin otra profundidad que la de la opinión, sometida a lo que tiene de menos libre; y denunciada por lo que hay de más precario en la razón. La sinrazón está, entera, al nivel de la fútil locura de los hombres. Quizá no sea otra cosa que ese espejismo.

¿Cuál es, pues, la significación de esta existencia irrazonable que encarna el Sobrino de Rameau, de una manera aún secreta para sus contemporáneos, pero decisiva para nuestra mirada retrospectiva?

Es una existencia que se hunde muy profundamente en el tiempo, que recoge antiquísimas figuras, entre otras, un perfil de bufonería que recuerda la Edad Media, anunciando también las formas más modernas de la sinrazón, las que son contemporáneas de Nerval, de Nietzsche y de Antonin Artaud. Interrogar al Sobrino de Rameau en la paradoja de su existencia tan conspicua y sin embargo inadvertida en el siglo XVIII es colocarse ligeramente en retraso por relación a la crónica de la evolución; pero al mismo tiempo es permitirse percibir, en su forma general, las grandes estructuras de la sinrazón, las que permanecen dormidas en la cultura occidental, un poco por debajo del tiempo de los historiadores. Y quizás *El sobrino de Rameau* nos enseñará, apresuradamente, por las figuras rebotantes de sus contradicciones, lo que ha habido de más esencial en los trastornos que han renovado la experiencia de la sinrazón en la época clásica. Hay que interrogarlo como un compendioso paradigma de la historia. Y puesto que, durante el brillo de un instante, diseña la gran línea quebrada que va de la Nave de los Locos a las últimas palabras de

[1] Le Neveu de Ramean, Diderot, (Euvres, Pléiade, p, 435.
[2] Ibid., p. 468.

Nietzsche y quizás hasta las vociferaciones de Artaud, tratemos de saber lo que oculta ese personaje, cómo se han afrontado en el texto de Diderot la razón, la locura y la sinrazón, qué nuevos vínculos se han anudado entre ellos. La historia que tenemos que describir en esta última parte cabe en el interior del espacio abierto por la palabra del Sobrino; pero, evidentemente, estará lejos de cubrirla por completo. Último personaje en quien se aunan locura y sinrazón, el Sobrino de Rameau es aquel en quien el momento de la separación está igualmente prefigurado. En los capítulos que siguen trataremos de seguir el movimiento de esta separación, en sus primeros fenómenos antropológicos. Pero solamente en los últimos textos de Nietzsche o de Artaud tomará, para la cultura occidental, sus significados filosóficos y trágicos.

Así pues, el personaje del loco hace su reaparición en el Sobrino de Rameau. Una reaparición en forma de bufonería. Como el bufón de la Edad Media, vive en medio de las formas de la razón, un poco al margen sin duda puesto que él no *es* como los otros, pero integrado porque está allí como una cosa, a disposición de las gentes razonables, propiedad que se muestra y se transmite. Se le posee como a un objeto. Pero, al punto, él mismo denuncia el equívoco de esta posesión. Pues si, para la razón, es objeto de apropiación, es porque para ella es objeto de necesidad. Necesidad que toca el contenido mismo y el sentido de su existencia; sin el loco, la razón se vería privada de su realidad, sería monotonía vacía, aburrimiento de sí misma, animal desierto que presentaría su propia contradicción: "Ahora que no me tienen ya,- ¿qué hacen? ¡Se aburren como perros...!"[3] Pero una razón que sólo es ella misma en la posesión de la locura deja de poder definirse por la identidad inmediata consigo misma, y se enajena en esta pertenencia: "Quien fuera sabio no tendría ningún loco; por tanto quien tiene un loco no es sabio; si no es sabio, está loco; y quizás, será el rey, quizá de ser rey sería el loco de su loco." [4] La sinrazón se convierte en razón de la razón, en la medida misma en que la razón sólo la reconoce en el modo de tenerla.

Lo que no era más que bufonería en el personaje *irrisorio* del huésped importuno, revela, a la postre, un inminente *poder de irrisión.* La aventura del Sobrino de Rameau relata la necesaria inestabilidad y la inversión irónica de toda forma de juicio que denuncia la sinrazón como exterior e inesencial. La sinrazón remonta poco a poco lo que la condena, imponiéndole una especie de servidumbre retrógrada; pues una sabiduría que cree instaurar con la locura una pura relación de juicio y de definición —"aquél es *un* loco"— para empezar ha establecido un nexo de posesión y de oscura pertenencia: "aquél es *mi* loco", en la medida en que yo soy lo bastante razonable para reconocer su locura, y en que este reconocimiento es la marca, el signo y como el emblema de mi razón. La razón no puede dar fe de locura sin comprometerse ella misma en las relaciones del poseer. La sinrazón no está *fuera* de la razón, sino, justamente, *en* ella, investida, poseída por ella y cosificada; es, para la razón, lo que hay de más interior y también de más transparente, de más abierto. En tanto que la sabiduría y la verdad siempre son alejadas indefinidamente por la razón, la locura no es, nunca, más que aquello que la razón puede poseer de sí misma. "Durante

---

[3] Ibid., p. 437.
[4] Ibid., p. 468.

largo tiempo hubo el loco del rey... en ningún momento ha habido, con título, el sabio del rey."[5]

Entonces, el triunfo de la locura se anuncia nuevamente en un doble retorno: reflujo de la sinrazón hacia la razón que sólo asegura su certidumbre en la posesión de la locura; regreso hacia una experiencia en que una y otra se implican indefinidamente. "Sería estar loco de otro modo, el no estar loco..." Y sin embargo esta implicación es de un estilo totalmente distinto de aquel que amenazaba a la razón occidental a fines de la Edad Media y a todo lo largo del Renacimiento. No designa ya esas regiones oscuras e inaccesibles que se transcribían para lo imaginario en la mezcla fantástica de los mundos en el último punto del tiempo; revela la irreparable fragilidad de las relaciones de pertenencia, la caída inmediata de la razón en el poseer en que busca su ser: *la razón se enajena en el movimiento mismo en que toma posesión de la sinrazón.*

En estas pocas páginas de Diderot, las relaciones de la razón y de la sinrazón toman un aspecto enteramente nuevo. El destino de la locura en el mundo nuevo se encuentra allí extrañamente prefigurado, y ya casi comprometido. A partir de allí, una línea recta traza este improbable camino, que de un tirón va hasta Antonin Artaud.

A primera vista, nos gustaría situar al Sobrino de Rameau en el viejo parentesco de los locos y de los bufones, y restituirle todos los poderes de ironía con que estaban cargados. ¿No desempeña, en el estallido de la verdad, el papel de operador distraído, que durante tanto tiempo había sido el suyo en el teatro, y que el clasicismo había olvidado profundamente? ¿No llega frecuentemente a la verdad cintilando en la estela de su impertinencia? Esos locos "rompen esa fastidiosa uniformidad que han introducido en nuestra educación, nuestras convenciones de sociedad, nuestras buenas maneras de conducta. Si uno aparece en una compañía, es un grano de levadura que fermenta y que devuelve a cada uno una parte de su individualidad natural. Sacude, agita y hace aprobar o censurar, hace salir la verdad, hace conocer a las gentes de bien, y desenmascara a los pillos".[6]

Pero si la locura se encarga así de encaminar la verdad a través del mundo, ya no es porque su ceguera comunique con lo esencial mediante extraños poderes, sino tan sólo porque ella es ciega; su poder sólo está hecho de error: "Si decimos alguna cosa bien, es como los locos o filósofos, por azar." [7] Lo que quiere decir, sin duda, que el azar es el único nexo necesario entre la verdad y el error, el único camino de paradójica certidumbre; y en esta medida la locura, como exaltación de ese azar —azar ni querido ni buscado, sino entregado a sí mismo— aparece como la verdad de la verdad, y, asimismo, como error manifiesto; pues el error manifiesto lo es, a plena luz del día, este ser que es, y este no ser que hace de ella un error. Y es allí donde la locura toma, para el mundo moderno, un nuevo sentido.

Por un lado la sinrazón es lo que hay más inmediatamente próximo al ser, lo más enraizado en él: todo lo que puede sacrificar o abolir de sabiduría, de verdad y de razón, hace puro y más apremiante al ser que ella

[5] Ibid., p. 468.
[6] Ibid., pp. 426-427.
[7] Ibid., p. 431.

manifiesta. Todo retardo, toda retirada de ese ser, toda mediación misma le son insoportables: "Prefiero ser, y aun ser un impertinente razonador, que no ser." [8]

El Sobrino de Rameau tiene hambre y lo dice. Lo que hay de voraz y de desvergonzado en el Sobrino de Rameau, todo lo que puede renacer en él de cinismo, no es una hipocresía que se decide a entregar su secreto; pues su secreto, justamente, es no poder ser hipócrita; el Sobrino de Rameau no es el otro lado de Tartufo; tan sólo manifiesta esta inmediata presión del ser en la sinrazón, la imposibilidad de la mediación.[9] Pero al mismo tiempo, la sinrazón queda librada al no ser de la ilusión,, y se agota en la noche. Si se reduce, por el interés, a lo que hay de más inmediato en el ser, socava igualmente lo que hay de más lejano, de más frágil, de menos consistente en la apariencia. Es, al mismo tiempo, la urgencia del ser y la pantomima del no ser, la necesidad inmediata y el indefinido reflejo del espejo. "Lo peor es la postura en que nos tiene la necesidad; el hombre menesteroso no camina como cualquier otro, salta, se arrastra, se retuerce, repta; pasa la vida tomando y ejecutando posiciones." [10] Rigor de necesidad e imitación burlesca de lo inútil, la sinrazón es, de un solo movimiento, este egoísmo sin recurso ni separación y esta fascinación por lo que hay de más exterior en lo inesencial. El Sobrino de Rameau es esta simultaneidad misma, esta extravagancia excesiva, en una voluntad sistemática de delirio hasta el grado de efectuarse en plena experiencia, y como experiencia total del mundo: "A fe mía, lo que vos llamáis la pantomima de los piojosos es la gran palanca de la Tierra." [11] Ser uno mismo ese ruido, esta música, este espectáculo, esta comedia, realizarse como cosa y como cosa ilusoria, ser por ello no solamente cosa, sino vado y nada, ser el vacío absoluto de esta absoluta plenitud por la cual queda uno fascinado del exterior, ser, finalmente, el vértigo de esa nada y de ese ser en su círculo voluble, y serlo, a la vez, hasta el aniquilamiento total de una conciencia esclava y hasta la suprema glorificación de una conciencia soberana: tal es sin duda el sentido del Sobrino de Rameau, que proferido a mediados del siglo XVIII, y mucho antes de ser totalmente escuchada la palabra de Descartes, es una lección bastante más anticartesiana que todo Locke, todo Voltaire o todo Hume.

El Sobrino de Rameau, en su realidad humana, en esta frágil vida que no se escapa del anonimato más que por un nombre que no es el suyo —sombra de una sombra—, es, más acá y más allá de toda verdad, el delirio, realizado como existencia, del ser y del no-ser de lo real. Cuando se piensa, en cambio, que el proyecto de Descartes consistía en soportar la duda de manera provisional hasta la aparición de lo verdadero en la realidad de la idea evidente, puede verse bien que el no-cartesianismo del pensamiento moderno, en lo que puede tener de decisivo, no comienza con una discusión sobre las ideas innatas o la acusación del argumento ontológico, sino, en cambio, en ese texto del *Sobrino de Rameau,* en esta existencia que él designa en una inversión que sólo podía ser entendida en la época de

[8] Ibid., p. 433.
[9] El interés, en el Sobrino de Rameau, indica precisamente esta presión del ser y esta ausencia de mediación. Se encuentra el mismo movimiento de ideas en Sade; bajo una aparente proximidad, es lo inverso de la filosofía del "interés" (mediación hacia la verdad y la razón), que se encuentra habitualmente en el siglo XVIII.
[10] Ibid., p. 500.
[11] Ibid., p. 501.

Hólderlin y de Hegel. Lo que allí se encuentra en duda es aquello de que se trata en la *Paradoja sobre el comediante;* y es, asimismo, la otra vertiente: ya no aquello que, de la realidad, debe ser promovido en el no-ser de la comedia por un corazón frío y una inteligencia lúcida; sino aquello que del no-ser de la existencia puede efectuarse en la vana plenitud de la apariencia, y esto por intermedio del delirio llegado a la punta extrema de la conciencia. Ya no es necesario atravesar valerosamente, después de Descartes, todas las incertidumbres del delirio, del sueño, de las ilusiones; ya no es necesario sobreponerse por una vez a los peligros de la sinrazón; desde el fondo mismo de la sinrazón es posible interrogarse sobre la razón; y nuevamente se encuentra abierta la posibilidad de re-captar la esencia del mundo en el torbellino de un delirio que totaliza, en una ilusión equivalente a la verdad, al ser y al no-ser de lo real.

En el corazón de la locura, el delirio toma un nuevo sentido. Hasta entonces, se definía completamente en el espacio del error: ilusión, creencia falsa, opinión mal fundada, pero obstinadamente sostenida, envolvía todo lo que un pensamiento puede producir cuando ya no está colocado en el dominio de la verdad. Ahora, el delirio es el lugar de un enfrentamiento perpetuo e instantáneo, el de la necesidad y el de la fascinación, de la soledad del ser y del cintilamiento de la apariencia, de la plenitud inmediata y del no-ser de la ilusión. Nada está liberado de su viejo parentesco con el sueño; pero su parecido ha cambiado; el delirio ya no es la manifestación de lo que hay de más subjetivo en el sueño: no es el deslizamiento hacia aquello que Heráclito llamaba ya el: ἴδιος χόσμος.
Si aún está emparentado con el sueño es por todo aquello que, en el sueño, es juego de la apariencia luminosa y de la sorda realidad, insistencia de las necesidades y servidumbre de las fascinaciones, por todo lo que en él es diálogo e idioma del día y de la luz. Sueño y delirio ya no se comunican en la noche de la ceguera, sino en esta claridad donde lo que hay de más inmediato en el ser afronta lo que hay de más indefinidamente reflejo en los espejismos de la apariencia. Es esa tragedia que delirio y sueño recubren y manifiestan al mismo tiempo en la retórica ininterrumpida de su ironía. Confrontación trágica de la necesidad y de la ilusión sobre un modo onírico, que anuncia a Freud y a Nietzsche, el delirio del Sobrino de Rameau es al mismo tiempo la repetición irónica del mundo, su reconstitución destructora sobre el teatro de la ilusión: ".. .gritando, cantando, moviéndose como un azogado, representando él solo los bailarines, las bailarinas, los cantores, las cantantes, toda una orquesta, todo un teatro lírico, dividiéndose en veinte papeles diferentes, sonriendo, deteniéndose con el aire de un energúmeno, echando lumbre por los ojos, espuma por la boca.,, él lloraba, gritaba, suspiraba, contemplaba, enternecido, tranquilo o furioso; era una mujer que se desmaya de dolor, era un desgraciado entregado a toda su desesperación, un templo que se eleva, pájaros que se callan al sol poniente... Era la noche con sus tinieblas, era la sombra y el silencio".[12]

La sinrazón no se encuentra como presencia furtiva del otro mundo, sino aquí mismo en la trascendencia naciente de todo acto de expresión, desde la fuente del idioma, en ese momento a la vez inicial y terminal en que el hombre se hace exterior a sí mismo, recibiendo en su ebriedad lo que hay de más interior en el mundo. La sinrazón ya no lleva esos rostros

[12] Ibid., pp. 485-486.

extraños en que la Edad Media gustaba de reconocerla, sino la máscara imperceptible de lo familiar y de lo idéntico. La sinrazón es al mismo tiempo el mundo mismo y el mismo mundo, separado de él sólo por la delgada superficie de la pantomima; sus poderes no son ya de desplazamiento; ya no tiene el don de hacer surgir lo que es radicalmente extraño, sino de hacer girar al mundo en el círculo del mismo.

Pero en ese vértigo en que la verdad del mundo no se mantiene más que en el interior de un vacío absoluto, el hombre encuentra también la irónica perversión de su propia verdad, en el momento en que pasa de los sueños de la interioridad a las formas del intercambio. La sinrazón toma entonces la figura de otro genio malo, ya no aquel que exilia al hombre de la verdad del mundo, sino de aquel que al mismo tiempo mistifica y demistifica, encanta hasta el extremo desencanto esta verdad de sí mismo que el hombre ha confiado a sus manos, a su rostro, a su palabra, un genio malo que ya no opera cuando el hombre quiere acceder a la verdad, sino cuando quiere restituir al mundo una verdad que es la suya propia y que, proyectada en la ebriedad de sensible en que se pierde, finalmente permanece "inmóvil, estúpido, asombrado".[13] Ya no es en la *percepción* donde está alojada la posibilidad del genio malo, es en la *expresión;* y es el colmo de la ironía, el hombre entregado al ridículo de lo inmediato y de lo sensible, enajenado en ellos, por esta mediación que es él mismo.

La risa del Sobrino de Rameau prefigura y reduce todo el movimiento de la antropología del siglo XIX; en todo el pensamiento post-hegeliano, el hombre irá de la certidumbre a la verdad por el trabajo del espíritu y de la razón; pero desde hace ya bastante tiempo Diderot había dicho que el hombre es incesantemente enviado de la razón a la verdad no verdadera de lo inmediato, y esto por una mediación sin trabajo, una mediación siempre operada ya desde el fondo del tiempo. Esta mediación sin paciencia y que es, al mismo tiempo, distancia extrema y absoluta promiscuidad, enteramente negativa porque sólo tiene fuerza subversiva, pero totalmente positiva porque está fascinada en lo que suprime, es el delirio de la sinrazón, el enigmático rostro en el cual reconocemos la locura. En su empeño por restituir, por la expresión, la ebriedad sensible del mundo, el juego apremiante de la necesidad y de la apariencia, el delirio sigue irónicamente solo: el sufrimiento del hambre sigue siendo insondable dolor.

Habiendo quedado a medias en la sombra, esta experiencia de la sinrazón se ha mantenido sordamente desde el Sobrino de Rameau hasta Raymond Roussel y Antonin Artaud. Pero si se trata de manifestar su continuidad, hay que liberarla de las nociones patológicas con que se la ha recubierto. El retorno a lo inmediato en las últimas poesías de Hólderlin, la sacralización de lo sensible en Nerval sólo puede ofrecer un sentido alterado y superficial si se trata de comprenderlos a partir de una concepción positivista de la locura: su sentido verdadero hay que pedirlo a ese momento de la sinrazón en el cual se encuentran colocados; pues es del centro mismo de esta experiencia de la sinrazón que es su condición concreta de posibilidad a partir del cual se pueden comprendei los dos movimientos de conversión poética y de evolución psicológica: no están ligados el uno al otro por una relación de causa a efecto; no se desarrollan

---

[13] Ibid., p. 486.

sobre el modo complementario, ni a la inversa. Reposan ambos sobre el mismo fondo, el de una sinrazón sumergida y cuya experiencia, en el Sobrino de Rameau, ya nos ha mostrado que comportaba al mismo tiempo la embriaguez de lo sensible, la fascinación en lo inmediato y la dolorosa ironía en que se anuncia la soledad del delirio. Ello no se debe a la naturaleza de la locura sino a la esencia de la sinrazón. Si esta esencia ha podido pasar inadvertida, no es sólo porque está oculta, sino porque se pierde en todo lo que puede sacarla a la luz. Pues —y es éste quizás uno de los rasgos fundamentales de nuestra cultura— no es posible mantenerse de manera decisiva e indefinidamente resuelta en esta distancia de la sinrazón. Debe ser olvidada y abolida, tanto como medida en el vértigo de lo sensible y la reclusión de locura. A su vez, Van Gogh y Nietzsche han sido testigos de ello. Fascinados por el delirio de lo real, de la apariencia cintilante, del tiempo abolido y absolutamente encontrado en la justicia de la luz, confiscados por la inamovible solidez de la apariencia más frágil, por ello mismo han sido rigurosamente excluidos, y recluidos en el interior de un dolor que no tenía cambio y que figuraba, no sólo para los demás, sino para ellos mismos, en su verdad que había vuelto a ser inmediata certidumbre, la locura. El momento del *Ja-sagen* en el brillo de lo sensible es la retirada misma a la sombra de la locura.

Pero para nosotros esos dos momentos son distintos y distantes como la poesía y el silencio, el día y la noche, la realización del idioma en la manifestación, y su pérdida en lo infinito del delirio. Para nosotros, además, el enfrentamiento de la sinrazón en su temible unidad se ha vuelto imposible. Este dominio irrepartible designado por la ironía del *Sobrino de Rameau,* ha sido necesario que el siglo XIX, en su espíritu de seriedad, lo desgarre y trace, entre lo que era inseparable, la frontera abstracta de lo patológico. A mediados del siglo XVIII esta unidad había sido bruscamente iluminada por un relámpago; pero ha sido necesario más de medio siglo para que alguien se atreva de nuevo a fijar allí su mirada: después de Hölderlin, Nerval, Nietzsche, Van Gogh, Raymond Roussel, Artaud se han arriesgado allí, hasta la tragedia, es decir, hasta la enajenación de esta experiencia de la sinrazón en la renuncia de la locura. Y cada una de esas existencias, cada una de esas palabras que son esas existencias, repite, en la insistencia del tiempo, esta misma pregunta que concierne sin duda a la esencia misma del mundo moderno: ¿Por qué no es posible mantenerse en la diferencia de la sinrazón? ¿Por qué es necesario que se separe siempre de sí misma, fascinada en el delirio de lo sensible, y recluida en el retiro de la locura? ¿Cómo ha sido posible que se haya privado hasta ese punto de lenguaje? ¿Cuál es, pues, ese poder que petrifica a quienes lo han contemplado de frente una vez, y que condena a la *locura* a todos aquellos que han intentado la prueba de la *sinrazón?*

I EL GRAN MIEDO

EL SIGLO XVIII no podía entender exactamente el sentido de *El Sobrino de Rameau.* Y sin embargo, algo ha ocurrido en la misma época en que el libro fue escrito, que prometía un cambio decisivo. Cosa curiosa: esa sinrazón que había sido apartada en el distante confinamiento, reaparece cargada de nuevos peligros, como dotada de otro poder para provocar duda. Pero lo que el siglo XVIII percibe en ella primeramente no es la interrogación secreta, sino solamente la renegación de la sociedad: el vestido desgarrado, la arrogancia en harapos, una insolencia que se soporta, y cuyos poderes inquietantes se acallan por medio de una indulgencia divertida. El siglo XVIII no hubiera podido reconocerse en el Sobrino de Rameau, pero estaba completamente presente en el *yo* que le sirve de interlocutor y que lo "presenta", por decir así, divirtiéndose no sin reticencia y con una sorda inquietud: pues es la primera vez, desde el Gran Encierro, que el loco vuelve a ser un personaje social; es la primera vez que se vuelve a entrar en conversación con él, y que nuevamente se le interroga. La sinrazón reaparece como tipo, lo que no es mucho; pero reaparece de cualquier manera, y lentamente vuelve a ocupar su lugar en la familiaridad del paisaje social. Diez años antes de la Revolución, volverá Mercier a encontrarla allí, sin mayor extrañeza: "Entrad en otro café; un hombre os dice al oído con un tono tranquilo y reposado: vos no podríais imaginar, señor, la ingratitud del gobierno para conmigo y cómo es ciego ante sus propios intereses. Desde hace treinta años estoy encerrado en mi gabinete, meditando, reflexionando, calculando; he imaginado un proyecto para pagar todas las deudas del Estado; en seguida, otro para enriquecer al rey y asegurarle una renta de 400 millones; otro a continuación para derrotar para siempre a Inglaterra, cuyo solo nombre me indigna... Mientras me dedicaba por completo a estas vastas operaciones que requieren toda la aplicación del genio, me distraía de las miserias domésticas, y por ello algunos acreedores vigilantes me han tenido en prisión durante tres años... Pero, señor, ved para lo que sirve el patriotismo, para morir como un desconocido, martirizado por la propia patria." [14] A cierta distancia, estos personajes forman un círculo alrededor del Sobrino de Rameau; no tienen sus dimensiones; no es sino en la búsqueda de lo pintoresco donde pueden pasar por sus epígonos.

Y sin embargo, son algo más que un perfil social o una silueta de caricatura. Hay en ellos algo que concierne y atañe a la sinrazón del siglo XVIII. Su charlatanería, su inquietud, ese vago delirio, y esa angustia profunda han sido cosas realmente vividas, y podemos aún encontrar sus huellas sobre existencias verdaderas. Como sucede con el libertino, con el licencioso o el violento de fines del siglo XVIII, es difícil decir si son locos, enfermos o timadores. El mismo Mercier no sabe dentro de qué estatuto colocarlos: "Hay en París gente muy honrada, economistas o antieconomistas, que poseen un corazón cálido, ardientemente interesado por el bien público, pero que desgraciadamente tienen la cabeza a pájaros, es decir, que son cortos de miras, que no conocen ni el siglo en que viven ni a los hombres con que tratan; son más insoportables que los tontos, porque con denegaciones y falsas luces, parten de un principio imposible y

---

[14] Mercier, *Tablean de París,* t. I, pp. 233-234.

desbarran después consecuentemente".[15] Han existido realmente esos "hacedores de proyectos con cabeza a pájaros",[16] que formaban alrededor de la razón de los filósofos, alrededor de los proyectos de reforma, de las constituciones y de los planes, el sordo acompañamiento de la sinrazón; la racionalidad de la Edad de las Luces veía en ellos algo parecido a un espejo empañado, a una especie de caricatura inofensiva. Pero, ¿no es acaso lo esencial que en un movimiento de indulgencia divertida, se deje aparecer en pleno día a un personaje irrazonable, en el mismo momento en que se pensaba haberlo ocultado profundamente en el espacio del confinamiento? Es como si la razón clásica admitiera una cercanía, una relación, un semiparecido entre ella y las formas de lo irrazonable. Se diría que en el instante de su triunfo, suscita el arribo a los confines del orden de un personaje cuya máscara es una burla a la razón, una especie de doble, ante el cual ella se reconoce y se anula a la vez.

El miedo y la angustia, sin embargo, no estaban lejos: como un desquite del confinamiento, reaparecen, pero aumentados. Se temía antes, se teme siempre el ser internado; a finales del siglo XVIII, Sade estará aún invadido por el miedo de los que él llama "los hombres negros", que lo acechan para hacerlo desaparecer.[17] Pero ahora la tierra del confinamiento ha adquirido sus propios poderes; se ha convertido a su vez en la tierra natal del mal, y de ahora en adelante va a poder esparcirlo y hacer que reine otro terror.

Bruscamente, en sólo unos años y a mediados del siglo XVIII, surge un miedo. Miedo que se formula en términos médicos, pero que en el fondo está animado por todo un mito moral. La gente se aterra de un mal bastante misterioso que podría esparcirse, según se dice, a partir de las casas de confinamiento para amenazar en breve a las ciudades. Se habla de las fiebres de las prisiones; se mencionan las carretas de los condenados, de esos hombres encadenados que atraviesan las ciudades, dejando detrás de ellos una estela maligna; se achacan al escorbuto imaginario contagios, y se supone que el aire viciado por el mal va a corromper los barrios residenciales. Y la gran imagen del horror medieval se impone de nuevo, haciendo nacer, en las metáforas del espanto, un segundo pánico. La casa de confinamiento ya no es solamente el leprosario fuera de las ciudades; es la misma lepra enfrente de la ciudad: "Úlcera terrible sobre el cuerpo político, úlcera grande, profunda, icorosa, que no podemos imaginar sino volviendo las miradas. Hasta el aire del lugar, que se huele aquí, a 400 toesas, todo os dice que os aproximáis a un lugar de constreñimiento, a un asilo de la degradación y el infortunio." [18] Muchos de estos lugares de confinamiento han sido construidos en los mismos sitios donde antaño se hallaban los leprosos; se diría que, a pesar del transcurso de los siglos, los nuevos pensionarios se han contagiado. Vuelven a tomar el blasón y el significado que habían sido propios de estos lugares: "¡Lepra demasiado grande para la capital! El nombre de Bicétre es una palabra que nadie puede pronunciar sin un confuso sentimiento de repugnancia, de horror y de desprecio... Se ha convertido en el receptáculo de todo lo que tiene la

---

[15] *Ibid.,* pp. 235-236.
[16] Frecuentemente se encuentra esta mención en los libros del internamiento.
[17] Carta a su mujer, citada en Lély, *Vie de Sade,* París, 1952, I, p. 105.
[18] B Mercier, *loc. cit.,* t. VIII, p. 1.

sociedad de más inmundo y más vil." [19]

El mal que se había intentado excluir por medio del confinamiento reaparece, para el gran espanto del público, bajo un aspecto fantástico. Se ve nacer y ramificarse en todos sentidos un mal que es un conjunto físico y moral, y que abarca, en su indeterminación, oscuros poderes de corrosión y de horror. Reina entonces una especie de imagen diferenciada de la "podredumbre", que concierne tanto a la corrupción de las costumbres como a la descomposición de la carne, y a la cual se ordenan la repugnancia y la piedad que se siente por los internados. Primeramente el mal se fermenta en los espacios cerrados del confinamiento. Tiene todas las virtudes que la química del siglo XVIII atribuye a los ácidos; sus finas partículas, cortantes como agujas, penetran los cuerpos y los corazones tan fácilmente como si fueran partículas alcalinas, pasivas y friables. La mezcla hierve, al instante, produciendo vapores nocivos y líquidos corrosivos: "Esas salas son un sitio espantoso donde fermentan todos los crímenes reunidos, y esparcen, por decirlo así, alrededor de ellos, por la fermentación, una atmósfera contagiosa, que respiran y que parece incorporarse a aquellos que habitan allí..." [20] Los vapores quemantes se elevan a continuación, se esparcen en el aire y terminan cayendo sobre el vecindario, impregnando los cuerpos y contaminando las almas. Se realiza de esta manera en imágenes la idea de un contagio del mal-podredumbre.

El agente sensible de esta epidemia es el aire, ese aire al que se califica de "viciado", entendiéndose oscuramente por esa denominación que no es conforme a la pureza de la naturaleza, y que constituye el elemento de transmisión del vicio.[21] Es suficiente recordar el valor, moral y medicinal a la vez, que se atribuye por la misma época al aire del campo (salud corporal, vigor del alma) para adivinar todo el conjunto de significaciones contrarias que se atribuyen al aire corrompido de las prisiones, de los hospitales, de las casas de confinamiento. Esta atmósfera cargada de vapores maléficos amenaza ciudades enteras, cuyos habitantes se impregnarán lentamente de la podredumbre y del vicio.

No son esas reflexiones solamente semimorales o semimédicas. Hay que contar también con las obras literarias que se refieren a ello, y con la explotación patética y posiblemente política de esos temores imprecisos. Además, han ocurrido en varias ciudades movimientos de pánico tan reales, tan fáciles de precisar como las grandes crisis de miedo que han sacudido por momentos a la Edad Media. En 1780, una epidemia se había extendido por París: se atribuía el origen de la infección al Hópital general; se hablaba incluso de ir a quemar las construcciones de Bicétre. El teniente de policía, ante el enloquecimiento de la población, envía una comisión de investigación, que cuenta con varios doctores regentes, el decano de la facultad y el médico del Hópital general. Reconocen que reina en Bicétre una "fiebre pútrida" que se relaciona con la mala calidad del aire. En cuanto al origen del mal, el informe niega que resida en la presencia de los internados y en la infección que éstos propalan; debe atribuirse

---

[19] *Ibid.,* p. 2.
[20] Musquinet de la Pagne, *Bicétre réformé,* París, 1790, p. 16.
[21] Este tema está relacionado con los problemas de química y de higiene planteados por la respiración, tal como se les estudia en la misma época. *Cf.* Hales, *A description of ventilators,* Londres, 1743. Lavoisier, *Altérations qu'éprouv l'air respiré,* 1785, en *(Euvres* 1862, t. II, pp. 676-687.

simplemente al mal tiempo, que ha hecho el mal endémico dentro de la capital; los síntomas que han podido observarse en el Hópital general están en "conformidad con la naturaleza de la estación y son los mismos exactamente que se han observado siempre en París durante la misma época". Es preciso, pues, tranquilizar a la población y absolver a Bicétre; "Los rumores que han comenzado a extenderse de que existe en Bicétre una enfermedad contagiosa capaz de infectar a la capital son completamente infundados." [22] El informe sin duda no ha podido acabar con los rumores alarmantes, puesto que algún tiempo después, el médico del Hópital general redacta otro donde rehace la misma demostración. Se ve obligado a reconocer el mal estado sanitario de Bicétre; pero "las cosas no han llegado al extremo de ver al hospicio de esos infortunados convertido en otra fuente de males inevitables y aún más tristes que aquellos a los cuales es importante aplicar un remedio tan pronto como eficaz".[23]

El círculo se ha cerrado: todas las formas de la sinrazón que habían ocupado en la geografía del mal el lugar de la lepra y habían sido expulsadas a un sitio distante de la sociedad, se han convertido en una lepra visible, y ofrecen sus llagas roñosas a la promiscuidad de los hombres. La sinrazón está presente de nuevo; pero marcada ahora por un indicio imaginario de enfermedad que le da poderes terroríficos.

Así pues, en lo fantástico y no en el rigor del pensamiento médico es donde la sinrazón afronta a la enfermedad y se aproxima a ella. Mucho antes de que sea formulado el problema de saber en qué medida lo irrazonable es patológico, se había formado, en el espacio del confinamiento y por una alquimia que. le era propia, una mezcla entre el horror de la sinrazón y las viejas obsesiones de la enfermedad. Desde muy lejos, las viejas confusiones sobre la lepra siguen vigentes; y el vigor de estos temas fantásticos ha sido el primer agente de la síntesis entre el mundo de la sinrazón y el universo médico. Se han comunicado primeramente por medio de los fantasmas del miedo, uniéndose en la infernal mixtura de la "corrupción" y los "vicios". Es importante y posiblemente decisivo en la determinación del lugar que debe ocupar la locura en la cultura moderna, que el *homo medicus* no haya sido convocado como *árbitro* en el mundo del confinamiento, para hacer la separación entre aquello que era crimen y lo que era locura, entre el mal y la enfermedad; más bien fue llamado como *guardián,* para proteger a los otros del peligro confuso cuya transpiración atravesaba los muros del confinamiento. Es fácil de creer que un libre y generoso enternecimiento haya despertado el interés por la suerte de los internados, y que una atención médica más proba y advertida haya reconocido la enfermedad allí donde antes indiferentemente se castigaban las faltas. En realidad, las cosas no han sucedido en esta actitud de benévola neutralidad. Si se ha llamado al médico, si se le ha pedido observar a los enfermos, es porque se sentía miedo. Miedo de la extraña química que fermentaba entre los muros del confinamiento, miedo de los poderes que se formaban allí y que amenazaban con propagarse. Cuando la medicina llega, se hace la conversión imaginaria, y el mal toma las formas

---

[22] Una copia manuscrita de tal relación se encuentra en la B. N., col. Joly de Fleury, 1235, f° 120.

[23] *Ibid.,* f° 123. El conjunto del asunto ocupa los folios 117-126; sobre "la fiebre de las prisiones" y el contagio que amenaza a las ciudades, *cf.* Howard, *État des prisons,* t. I, Introducción, p. 3.

ambiguas de la fermentación, la corrupción, las exhalaciones viciadas, las carnes descompuestas. Lo que se llama tradicionalmente "progreso" hacia la adquisición del estatuto medicinal de la locura no ha sido posible en realidad, sino gracias a un extraño retorno. En la inextricable mezcla de contagios morales y físicos,[24] y por virtud de ese simbolismo de lo impuro, tan familiar en el siglo XVIII, muy viejas imágenes han vuelto a la memoria de los hombres. Y es gracias a esta reactivación imaginaria, y no a un perfeccionamiento del conocimiento, por lo que la sinrazón puede ser confrontada con el pensamiento médico. Paradójicamente, en el retorno a esa vida fantástica que se mezcla con las imágenes contemporáneas de la enfermedad, el positivismo va a valorar la sinrazón, o más bien va a descubrir una razón nueva para defenderse de ella.

No se trata por el momento de suprimir las casas de confinamiento, sino de neutralizarlas como causas eventuales de un nuevo mal. Se trata de prepararlas por medio de la purificación. El gran movimiento de reforma que se desarrollará en la segunda mitad del siglo XVIII tiene allí sus primeros orígenes: reducir la contaminación, destruyendo las impurezas y los vapores, apaciguando las fermentaciones, impedir que los males y el mal vicien el aire y extiendan el contagio a través de la atmósfera de las ciudades. El hospital, la casa de fuerza, todos los lugares de confinamiento deben ser mayormente aislados y rodeados de un aire más puro: hay en esta época toda una literatura de la ventilación de los hospitales, que rodea de lejos el problema médico del contagio y que se refiere principalmente a los temas de comunicación moral.[25] En 1776, en un edicto del Consejo de Estado, se nombra una comisión que debe ocuparse "del grado de mejoría que es posible alcanzar en los diversos hospitales de Francia". En breve se le encargará a Viel la reconstrucción de las celdas de la Salpétriére. Se sueña en un asilo que, sin dejar de conservar sus funciones esenciales, sea arreglado de tal manera que el mal vegete allí para siempre, sin difundirse jamás; un asilo que contenga por completo a la sinrazón y que la ofrezca como espectáculo, como un espectáculo que no amenace a los espectadores, que reúna todas las posibilidades del ejemplo y ninguno de los riesgos del contagio. En resumen, un asilo restituido a su realidad de jaula. Este confinamiento "esterilizado", si se puede emplear ese término anacrónico, será el que imagine todavía en 1789 el abate Desmonceaux, en un opúsculo titulado de la *Beneficencia nacional;* proyectará hacer de él un instrumento pedagógico, un espectáculo altamente demostrativo de los inconvenientes de la inmoralidad: "Los asilos forzosos... son retiros tan útiles como necesarios... El aspecto de esos lugares tenebrosos y de los culpables que encierran es bueno para preservar a una juventud en exceso licenciosa de cometer los mismos actos que merecen una justa reprobación;

---

[24] "Yo sabía como todo el mundo, que Bicétre era a la vez un hospital y una prisión. Pero ignoraba que el hospital hubiese sido construido para engendrar enfermedades, y la prisión para engendrar crímenes" (Mirabeau, *Souvenirs d'un voyageur anglais,* p. 6).

[25] *Cf.* Hanway, *Réflexions sur l'aération (Gazette salutaire,* 25 de septiembre y 9 de octubre 1766, núms. 39 y 41); Genneté, *Purification de l'air dans les hópitaux,* Nancy, 1767.

La Academia de Lyon había presentado en el concurso de 1762 el siguiente tema: "¿Cuál es la calidad nociva que el aire contrae en los hospitales y en las prisiones, y cuál será el mejor medio de remediarla?" De manera general, *cf.* Coqueau, *Essai sur l'établissement des hópitaux dans les grandes villes,* 1787.

es, pues, prudente que los padres y las madres hagan conocer a tiempo a sus hijos esos lugares, donde la vergüenza y la ignominia se unen con el crimen, donde, el hombre degradado en su esencia a menudo pierde para siempre los derechos que había adquirido en la sociedad." [26]

Tales son los proyectos por medio de los cuales la moral, en complicidad con la medicina, trata de defenderse de los peligros contenidos, pero mal guardados por el confinamiento. Estos mismos peligros, a la vez, fascinan la imaginación y los deseos. La moral sueña con conjurarlos; pero hay algo en el hombre que sueña que lo impele a vivirlos, a aproximarse a ellos por lo menos y a liberar sus fantasmas. El horror que rodea ahora las fortalezas del confinamiento ejerce también un irresistible atractivo. Uno se complace en poblar las noches de inaccesibles placeres; los rostros corrompidos y roídos se convierten en figuras voluptuosas. De esos paisajes oscuros nacen formas —dolores y delicias— que repiten a Jerónimo Bosch y a sus jardines delirantes. Los secretos que escapan del castillo de las 120 *Journées* han sido largamente murmurados. "Allí, los excesos más infames se cometen sobre la misma persona del prisionero; se nos habla de ciertos vicios practicados frecuente y notoriamente, e incluso en público en la sala común de la prisión, vicios que la decencia de los tiempos modernos no nos permite nombrar. Se nos dice que muchos prisioneros, *simili feminis mores stuprali et constupratores;* que ellos regresaban *ex hoc obscoeno sa erario cooperti stupri suis alienisque,* perdido todo pudor y dispuestos a cometer todos los crímenes." [27] Y la Rochefoucauld-Liancourt evocará a su vez, en las salas de la correccional, en la Salpétriére, los rostros de *viejos y jóvenes* que de generación en generación se comunican los mismos secretos y los mismos placeres. "En la Correccional, que es el sitio de los grandes castigos de la Casa, había, cuando nosotros la visitamos, 47 muchachas, casi todas muy jóvenes, más bien desconsideradas que culpables... Siempre esa confusión de edades, esa mezcla chocante de muchachas ligeras y de mujeres inveteradamente viciosas, que no podían enseñarles a las primeras sino el arte de la corrupción más desenfrenada." [28] Durante mucho tiempo estas visiones merodearán insistentemente en las últimas tardes del siglo XVIII. Por un insante, serán iluminadas por la luz despiadada de la obra de Sade, y colocadas por ella en la rigurosa geometría del Deseo. Volverán a ser tratadas y quedar ocultas por el día sombrío del *Patio de los locos,* o por el crepúsculo que rodea la *Casa del sordo.* ¡Cómo se les parecen los rostros de *Los Disparates*! Resurge todo un paisaje imaginario aportado por el gran miedo que ahora suscita el confinamiento.

Lo que el clasicismo había encerrado no era solamente una sinrazón abstracta donde se confundían locos y libertinos, enfermos y criminales, sino también una prodigiosa reserva de fantasía, un mundo dormido de monstruos, a los que se creía devorados por aquella noche de Jerónimo Bosch, que una vez los había proferido. Se diría que las fortalezas del confinamiento habían agregado a su papel social de segregación y de purificación una función cultural totalmente opuesta. En el momento en que compartían, en la superficie social, razón y sinrazón, conservaban en la profundidad unas imágenes que una y otra se mezclaban y confundían. Han

---

[26] Desmonceaux, *De la bienfaisance nationale,* París, 1789, p. 14.
[27] Mirabeau, *Relation d'un voyageur anglais,* p. 14.
[28] Relación hecha en nombre del Comité de Mendicidad, Asamblea Nacional, proceso verbal, t. XLIV, pp. 80-81.

funcionado como una gran memoria durante mucho tiempo silenciosa; han mantenido en la sombra una potencia imaginaria que se podía creer exorcizada; creadas por el nuevo orden clásico, han conservado, en contra de él y del tiempo, figuras prohibidas que han podido transmitirse intactas del siglo XVI al XIX. En ese tiempo, el *Brochen* se reúne con *Margot la Loca* en el mismo paisaje originario, y Noirceuil hace lo mismo con la gran leyenda del mariscal de Rais. El confinamiento ha permitido y apelado a esta resistencia de lo imaginario.

Pero las imágenes que se liberan a fines del siglo XVIII no son idénticas en todos sus puntos á las que había tratado de borrar el XVII. Se ha realizado, en la oscuridad, una labor que las ha separado de ese otro mundo de donde había podido extraerlas el Renacimiento después de la Edad Media; se han colocado en el corazón, en el deseo, en la imaginación de los hombres; y en lugar de manifestar a la vista la abrupta presencia de lo insensato, dejan que surja la extraña contradicción de los apetitos humanos: la complicidad del deseo y de la muerte, de la crueldad y de la sed de sufrir, de la soberanía y de la esclavitud, del insulto y de la humillación. El gran conflicto cósmico, cuyas peripecias había revelado el insensato en el siglo XV y en el XVI, se ha desplazado hasta llegar a ser, en el extremó final del clasicismo, la dialéctica sin mediación del corazón. El sadismo no es el nombre que se da finalmente a una práctica tan vieja como el eros; es un hecho cultural de masas, que ha aparecido precisamente a finales del siglo XVIII, y que constituye una de las más grandes transformaciones de la imaginación occidental; la sinrazón convertida en delirio del corazón, locura del deseo, diálogo insensato entre, el amor y la muerte en la presunción sin límites del apetito. La aparición del sadismo se sitúa en el momento en que la sinrazón, encerrada desde hace un siglo y reducida al silencio, reaparece, no ya como figura del mundo, ni tampoco como imagen, sino como discurso y deseo. Y no es casualidad que el sadismo, como fenómeno individual que lleva el nombre de un hombre, haya nacido del confinamiento y en el confinamiento, y que toda la obra de Sade esté dominada por las imágenes de la fortaleza, de la celda, del subterráneo, del convento, de la isla inaccesible, que son los lugares naturales de la sinrazón. Tampoco es casual que toda la literatura fantástica de la locura y del horror, contemporánea de la obra de Sade, se sitúe, en forma fundamental, en los lugares principales del confinamiento. Toda esta brusca transformación de la memoria occidental a finales del siglo XVIII, con la posibilidad que le ha sido dada de volver a encontrar, deformadas y dotadas de un nuevo sentido, a las formas familiares de finales de la Edad Media, ¿no ha sido acaso posible por el mantenimiento y la vigilia de lo fantástico, que sobrevivió en los sitios mismos donde la sinrazón había sido reducida al silencio?

En la época clásica, la conciencia de la locura y la conciencia de la sinrazón casi no se habían separado la una de la otra. La experiencia de la sinrazón que había guiado todas las prácticas del confinamiento abarcaba de tal manera a la conciencia de la locura que la hacía desaparecer, o poco le faltaba, o por lo menos la arrastraba sobre un camino de regresión, donde estaba cerca de perder lo que tenía de más específico.

Pero en la inquietud de la segunda mitad del siglo XVIII, el miedo a la locura crece al mismo tiempo que el terror ante la sinrazón y, por lo mismo, las dos formas de obsesión, apoyadas la una sobre la otra, no cesan de

cobrar fuerza. Y en el momento en que se liberan los poderes imaginarios que acompañan a la sinrazón, se oyen múltiples quejas de los estragos que causa la locura. Es conocida la inquietud que originan las "enfermedades de los nervios", y se tiene conciencia de que el hombre se hace más frágil en la medida en que se perfecciona.[29] Con el avance del siglo, la preocupación se vuelve más apremiante y las advertencias más solemnes. Ya Raulin verificaba que "desde el nacimiento de la medicina... estas enfermedades se han multiplicado, se han hecho más peligrosas, más complicadas, más espinosas y más difíciles de curar".[30] En la época de Tissot, esta impresión general es ya una creencia firme, una especie de dogma médico: las enfermedades nerviosas "eran bastante menos frecuentes de lo que son hoy día; esto, por dos razones: una que los hombres eran en general más robustos y se enfermaban más raramente; había menos enfermedades de cualquier clase; la otra, que las causas que producen las enfermedades nerviosas en particular, se han multiplicado desde hace algún tiempo en mayor proporción que las otras causas de las enfermedades en general, de las cuales, algunas, incluso, tienden a disminuir. No temo afirmar que si en otro tiempo eran las más raras, son actualmente las más frecuentes".[31] Y muy pronto volveremos a encontrar esa conciencia, que el siglo XVI había tenido de una manera tan viva, de lo precario de una razón que a cada instante puede ser conquistada de manera definitiva por la locura.

Matthey, médico de Ginebra, con mucha influencia de Rousseau, hace este presagio a todas las gentes de razón: "No os glorifiquéis, hombres civilizados y sensatos; esa pretendida sabiduría de la cual os vanagloriáis puede quedar destruida o perturbada en un instante; un acontecimiento inesperado, una emoción viva y repentina del alma, pueden transformar instantáneamente en furioso o en idiota al hombre más razonable y de mayor ingenio." [32] La amenaza de la locura vuelve a tomar su sitio entre los problemas del siglo.

Sin embargo, esta conciencia tiene un estilo muy particular. La obsesión de la sinrazón es afectiva y surge, casi por completo, del movimiento de las resurrecciones imaginarias. El miedo a la locura es mucho más libre en relación con esa herencia; y mientras que el retorno de la sinrazón aparece como una repetición en masa que ha vuelto a encontrarse a sí misma por encima del tiempo, la conciencia de la locura va acompañada, al contrario, por cierto análisis de la modernidad, que la sitúa, desde el principio, dentro de un cuadro temporal, histórico y social. En la disparidad existente entre la conciencia de la sinrazón y la conciencia de la locura tenemos, a finales del siglo XVIII, un punto de arranque de un movimiento decisivo: aquel por el cual la experiencia de la sinrazón no cesará, gracias a Hölderlin, Nerval y Nietzsche, de ir siempre hacia arriba, hacia las raíces del tiempo —la sinrazón se transforma así en el contra-tiempo del mundo—, mientras que el conocimiento de la locura, al contrario, tratará de situar a ésta, de manera cada vez más precisa, en el desarrollo del sentido de la naturaleza y de la historia. A partir de esta fecha, el tiempo de la sinrazón y el tiempo de la locura tendrán dos vectores

---

[29] *Cf.* Segunda Parte, cap. V.
[30] Raulin, Traite des affections vaporeuses, Prefacio.
[31] Tissot, Traite des maladies des nerfs, Prefacio, t. I, pp. III-IV.
[32] Matthey, *Nouvelles recherches sur les maladies de l'esprit,* París, 1816, 1° parte, p. 65.

opuestos: el uno es retorno incondicionado e inmersión absoluta; el otro, al contrario, se desarrolla según la crónica de una historia.[33]

Esta adquisición de una conciencia temporal de la locura no se ha logrado de un golpe. Ha necesitado la elaboración de toda una serie de conceptos nuevos y a menudo la reinterpretación de temas ya antiguos. El pensamiento médico de los siglos XVII y XVIII había admitido de buena gana una relación casi inmediata entre la locura y el mundo: era la creencia en la influencia de la Luna; [34] era también la convicción generalmente extendida de que el clima tenía una influencia directa sobre la naturaleza y la calidad de los espíritus animales, y por consecuencia, sobre el sistema nervioso, la imaginación, las pasiones y finalmente sobre todas las enfermedades del alma. Esta dependencia no era muy clara en sus principios, ni unívoca en sus efectos. Cheyne admite que la humedad del aire, los bruscos cambios de temperatura y las lluvias frecuentes comprometen la solidez del género nervioso.[35] Venel, por el contrario, piensa que "siendo más pesado, más denso y más elástico el aire frío, comprime más los sólidos, hace su textura más firme y su acción más fuerte"; en cambio, "en un aire caliente, que es más ligero, más raro, menos elástico, y en consecuencia menos opresivo, los sólidos pierden su tono, los humores se concentran y se alteran; al no quedar contraequilibrado el aire interno por el aire externo, los fluidos entran en expansión, dilatan y distienden los vasos que lo contienen, hasta superar e impedir su reacción, a veces hasta romper sus diques".[36] Para el espíritu clásico, la locura fácilmente podía ser el efecto de un "medio" exterior, digamos más exactamente, el estigma de cierta solidaridad con el mundo: así como el acceso a la verdad del mundo exterior debe pasar, después de la caída, por la vía difícil y a veces deformante de los sentidos, asimismo la posesión de la razón depende de un "estado físico de la máquina" [37] y de todos los efectos mecánicos que pueden ejercerse sobre ella. Se tiene allí como la versión a la vez naturalista y teológica de los antiguos temas del Renacimiento, que ligaban la locura con todo un conjunto de dramas y de ciclos cósmicos.

Pero de esta aprehensión global de una dependencia va a salir una noción nueva: bajo el efecto de la inquietud creciente, el nexo con los constantes o las grandes circularidades del universo, el tema de la locura emparentada con las estaciones del mundo, se refuerza poco a poco con la

---

[33] En el evolucionismo del siglo XIX, la locura es un retorno, pero a lo largo de un *camino* cronológico; no es una retirada absoluta del tiempo. Se trata de un término recobrado, no de una repetición en el sentido riguroso. En cambio, el psicoanálisis, que ha tratado de reafrontar locura y sinrazón, se ha encontrado ante ese problema del tiempo; fijación, instinto de muerte, inconsciente colectivo, arquetipo, ciernen con más o menos acierto esta heterogeneidad de dos estructuras temporales: la que es propia de la experiencia de la sinrazón y del saber que envuelve; la que es propia del conocimiento de la locura, y de la ciencia que autoriza.

[34] *Cf. supra,* Segunda Parte, cap. II.

[35] . Cheyne, *Méthode naturelle de guérir les maladies du corps* (trad. París, 1749). En esto está de acuerdo con Montesquieu, *Esprit des Lois,* III° parte, libro XIV, cap. II, Pléiade, t. II, pp. 474-477.

[36] Venel, Essai sur la santé et l'éducation medicínale des filies destinées au mariage, Yvernon, 1776, pp. 135-136.

[37] Cf. Montesquieu, Causes qui peuvent affecter les esprits et les caracteres, (Euvres completes, ed. Pléiade, II, pp. 39-40.

idea de una dependencia de un elemento particular del cosmos. El temor se hace más apremiante; la intensidad afectiva de todo lo que reacciona a la locura no deja de crecer: se tiene la impresión de que se desprende entonces del todo cósmico y de su estabilidad estacional un elemento independiente, relativo, móvil, sometido a una progresión constante o a una aceleración continua, y que está encargado de dar cuenta de esta multiplicación incesante, de este gran contagio de la locura. Del macrocosmos, tomado como lugar de complicidad de todos los mecanismos, y concepto general de sus leyes, se desprende lo que podría llamarse, anticipándose al vocabulario del siglo XIX, un "medio".

Sin duda debe dejarse a esta noción, que aún no ha encontrado ni su equilibrio ni su denominación final, lo que puede tener de inconcluso. Antes bien, hablemos como Buffon de las "fuerzas penetrantes" que permiten no sólo la formación del individuo, sino también la aparición de las variedades de la especie humana: influencia del clima, diferencia del alimento y del modo de vivir.[38] Noción negativa, noción "diferencial" que aparece en el siglo XVIII para explicar las variaciones y las enfermedades antes que las adaptaciones y las convergencias. Como si esas "fuerzas penetrantes" formaran el anverso, el negativo de aquello que, a continuación, llegará a ser la noción positiva del medio.

Puede verse cómo se edifica esta noción —lo que para nosotros es paradójico— cuando el hombre parece insuficientemente contenido por los frenos sociales, cuando parece flotar en un tiempo que ya no le obliga, en fin, cuando se aleja demasiado de lo verdadero y de lo sensible. Se convierten en "fuerzas penetrantes" una sociedad que ya no frena los deseos, una religión que ya no regula el tiempo y la imaginación, una civilización qué no limita ya los saltos del pensamiento y de la sensibilidad.

1) *La locura y la libertad.* Durante mucho tiempo, ciertas formas de melancolía fueron consideradas como específicamente inglesas; era un dato médico,[39] e igualmente un tema constante de la literatura. Montesquieu oponía el suicidio romano, dirigido por la moral y la política, efecto deseado de una educación deliberada, al suicidio inglés, que más bien debe ser considerado como una enfermedad, puesto que "los ingleses se matan sin que se pueda imaginar ninguna razón que los determine a ello; se matan en el seno mismo de la dicha".[40] Aquí es donde el medio representa un papel; pues si en el siglo XVIII la felicidad está dentro del orden de la naturaleza y de la razón, la desdicha, o por lo menos aquello que quita sin razón la felicidad, debe ser de otro orden. Ese orden se ha buscado primeramente en los excesos del clima, en esa desviación de la naturaleza en relación con su equilibrio y su feliz mesura (los climas templados son de la naturaleza; las temperaturas excesivas son del medio). Pero eso no basta para explicar la enfermedad inglesa; Cheyne ya piensa que la riqueza, la comida refinada, la abundancia de la que se benefician todos los habitantes, la vida de ocio y pereza que es propia de la sociedad más rica,[41] son el origen de las perturbaciones nerviosas. Cada vez con mayor frecuencia, se recurre a una

---

[38] Buffon, *Histoire naturelle,* en *(Euvres completes,* ed. de 1848, t. III, "Del hombre", pp. 319-320.

[39] Sauvages habla de "Melancolía anglica ou toedium vitae", *loc. cit.,* t. VII, p. 366.

[40] Montesquieu, *loc. cit.,* III; parte, libro XIV, cap. XII, ed. Pléiade, t. II, pp. 485-486.

[41] Cheyne, *The English Malady,* Londres, 1733.

explicación económica y política, en la cual la riqueza y el progreso aparecen como el elemento determinante de la locura. A principios del siglo XIX, Spurzheim hará la síntesis de esos análisis en uno de los últimos textos que se han consagrado a ellos. La locura, en Inglaterra, "más frecuente que en otros sitios", no es sino el tributo que se paga a la libertad que reina allí, y a la riqueza, que se encuentra esparcida en toda la isla. La libertad de conciencia entraña mayores peligros que la autoridad y el despotismo: "Los sentimientos religiosos... actúan sin restricción; toda persona tiene derecho a predicar a quien quiera escucharla" y a fuerza de oír opiniones tan diferentes, "los espíritus se atormentan para encontrar la verdad". El peligro nace de la indecisión, de la atención que no sabe dónde fijarse, del alma que vacila. También son peligrosas las querellas y las pasiones del espíritu que defiende encarnizadamente el partido que ha tomado. "Cada cosa encuentra oposición, y la oposición excita los sentimientos; en religión, en política, en ciencia y en todo, cualquiera tiene permiso de formar un partido; pero es preciso que esté preparado a encontrar una oposición." Tanta libertad también impide el dominio del tiempo: el hombre está entregado a la incertidumbre y cada uno es abandonado por el Estado a sus fluctuaciones. "Los ingleses forman una nación mercantil; su espíritu está ocupado constantemente por especulaciones y continuamente agitado por el miedo y la esperanza. El egoísmo, alma del comercio, se transforma fácilmente en envidia, y recurre a otras facultades para que lo socorran." Además, esta libertad se halla muy lejos de la verdadera libertad natural: está constreñida y urgida por exigencias opuestas a los deseos legítimos de los individuos: es la libertad de los intereses, de las coaliciones, de las combinaciones financieras, no la del hombre, no la de los espíritus y los corazones. Por razones económicas, las familias son más tiránicas que en otros lados: sólo las muchachas ricas encuentran con quien casarse; "las otras se ven reducidas a buscar otros medios de satisfacción, los cuales-arruinan el cuerpo y perturban las manifestaciones del alma. Éstas son las causas del libertinaje, el cual predispone a la locura".[42] La libertad comercial aparece así como un elemento dentro del cual la opinión no puede llegar jamás a la verdad, donde lo inmediato necesariamente está sujeto a la contradicción, donde el tiempo escapa del dominio y la certidumbre de las estaciones, donde el hombre es despojado de sus deseos por las leyes del interés. En resumen, la libertad, lejos de poner al hombre en posesión de sí mismo, lo aparta aún más de su esencia y de su mundo; lo enajena por la exterioridad absoluta de los otros y del dinero, en la irreversible interioridad de la pasión y el deseo insatisfecho. Entre el hombre y la felicidad de un mundo donde él se reconocería, entre el hombre y una naturaleza donde encontraría su verdad, la libertad del estado mercantil es "medio", y es en esta misma medida, como se constituye como elemento determinante de la locura. En el momento en que Spurzheim escribe —en plena época de la Santa Alianza, en el preciso momento de la restauración de las monarquías hereditarias— se achacan fácilmente al liberalismo todos los pecados de la locura del mundo: "Resulta singular el observar que el deseo más grande del hombre, que es su libertad personal, tiene también desventajas."[43] Para nosotros, lo esencial de un análisis como éste no estriba en la crítica de la libertad, sino más bien en el uso de la noción que ofrece Spurzheim del

---

[42] Spurzheim, *Observations sur la folie,* París, 1818, pp. 193-196.
[43] *Ibid.,* pp. 193-196.

medio no natural, donde son favorecidos, amplificados y multiplicados los mecanismos psicológicos y fisiológicos de la locura.

2) *La locura, la religión y el tiempo.* Las creencias religiosas preparan las conciencias a la aceptación de una especie de paisaje imaginario, un medio ilusorio favorable a todas las alucinaciones y todos los delirios. Desde hacía mucho tiempo, los médicos temían los efectos de una devoción demasiado severa, o de una creencia demasiado viva. Un exceso de rigor moral, una excesiva inquietud por la salvación y la vida futura, a menudo son suficientes para provocar la melancolía. *L'Encyclopédie* no deja de citar casos semejantes: "Las impresiones muy fuertes que producen ciertos predicadores demasiado exagerados, el miedo excesivo que infunden por las penas con las que nuestra religión amenaza a los infractores de su ley, provocan asombrosas revoluciones en los espíritus débiles. Se ha visto en el Hospital de Montelimar a varias mujeres atacadas de manía y de melancolía, a continuación de una misión que había estado en la ciudad; estaban impresionadas por unas pinturas que les fueron inconsiderada e incesantemente presentadas; las enfermas no hablaban sino de desesperación, venganza, castigo, etc., y una de ellas no quería tomar ningún remedio, pues imaginaba que estaba en el infierno, y que nada podía apagar el fuego que la abrasaba."[44] Pinel permanece en la línea de los médicos "ilustrados"; prohibe que se den libros piadosos a los "melancólicos por devoción",[45] y recomienda incluso que se recluya a los "devotos que se creen inspirados y que tratan incesantemente de hacer otros prosélitos"[46] Pero también aquí se trata más de una crítica que de un análisis positivo: el objeto o el tema religioso es sospechoso de suscitar el delirio o la alucinación por el carácter delirante y alucinatorio que se le atribuye. Pinel relata el caso de una alienada recientemente curada a la cual "un libro piadoso... le recordó que cada persona tenía un ángel guardián; desde la noche siguiente, se creyó rodeada de un coro de ángeles y pretendió haber escuchado una música celeste y haber tenido revelaciones".[47] La religión aún no es considerada, en ese texto, como un elemento de transmisión del error. Pero incluso antes de Pinel, ya había habido análisis en los cuales la religión aparecía como un medio de satisfacción o de represión de las pasiones. Un autor alemán, en 1781, evocaba como tiempos felices las épocas lejanas en las cuales los sacerdotes tenían un poder absoluto: entonces no existía el desempleo: cada instante estaba ocupado por "las ceremonias, las prácticas religiosas, las peregrinaciones, las visitas hechas a los pobres y a los enfermos, y las festividades del calendario". El tiempo estaba así dominado por una felicidad organizada, que no daba lugar a las pasiones huecas, al disgusto ante la vida, al aburrimiento. ¿Que alguien se sentía culpable? Se le sometía a un castigo real, a menudo material, que ocupaba su espíritu, y le daba la certeza de que su falta había sido reparada. Cuando el confesor se encontraba con "penitentes hipocondriacos que se confiesan demasiado a menudo", les imponía como penitencia ya una pena severa "que diluía su sangre excesivamente espesa", ya largas peregrinaciones: "El cambio de aires, la longitud del camino, la ausencia de su casa, el alejamiento de los objetos que los contrariaban, las relaciones

[44] Encyclopédie, art. "Melancolía".
[45] Pinel, Traite médico-philosophique, p. 268.
[46] *Ibid.,* p. 291, nota 1.
[47] *Iibid.*, p. 291, nota 1.

sociales que creaban con otros peregrinos, el movimiento lento y enérgico que hacían a pie tenían sobre ellos una acción más benéfica que la de los viajes cómodos..." Finalmente, el carácter sagrado del sacerdote le daba a cada una de sus instrucciones un valor absoluto, y ninguno soñaba en desobedecerlas; "ordinariamente, el capricho de los enfermos le niega todo eso al médico.[48] Para Moehsen, la religión es el vínculo entre el hombre y la falta, entre el hombre y el castigo: bajo la forma de síntesis autoritaria, suprime realmente la falta, por medio del castigo; si al contrario, ella se relaja, o la falta permanece en las formas ideales del remordimiento de conciencia, de la maceración espiritual, en estos casos, la religión conduce directamente a la locura; la consistencia del medio religioso es el único medio que permite al hombre escapar de la alienación debida al delirio desmesurado de su falta. En la plenitud de sus ritos y exigencias, evita al hombre la inútil ociosidad de sus pasiones antes de la falta, y la vana repetición de los remordimientos, una vez que el pecado se ha cometido. Esa vieja religión de los tiempos felices, era la fiesta perpetua del presente. Pero desde que se la idealiza en la época moderna, suscita alrededor del presente todo un halo temporal, un medio vacío, el del descanso y los remordimientos, donde el corazón del hombre queda abandonado a su propia inquietud, donde las pasiones entregan el tiempo al descuido o a la repetición, donde, finalmente, la locura puede desarrollarse libremente.

3) *La locura, la civilización y la sensibilidad.* La civilización, generalmente, constituye un medio favorable para el desarrollo de la locura. Si el progreso de las ciencias disipa el error, tiene también como efecto el de propagar el gusto e inclusive la manía del estudio; la vida de gabinete, las especulaciones abstractas, la perpetua agitación del espíritu y la falta de ejercicio del cuerpo pueden tener funestas consecuencias. Tissot explica que en el cuerpo humano las partes sometidas a un trabajo continuo son las que se vigorizan y endurecen primeramente. En los obreros, los músculos y las fibras de los brazos se endurecen, dándoles esa fuerza física, esa buena salud de la cual gozan hasta llegar a una edad avanzada; "entre los hombres de letras, es el cerebro el que se endurece", y por eso están abocados a la demencia.[49] Cuanto más abstracta o compleja es una ciencia, mayores son los riesgos de que provoque la locura. Un conocimiento bastante próximo de aquello que haya de más inmediato a los sentidos, que no exija, según Pressavin, sino un poco de trabajo de parte del sentido interno y de los órganos del cerebro, suscita una especie de felicidad fisiológica: "Las ciencias cuyos objetos son fácilmente percibidos por nuestros sentidos, que presentan al alma datos agradables por la armonía de sus relaciones... llevan a toda la máquina una ligera actividad que favorece todas las funciones." Al contrario, un conocimiento demasiado despojado de datos sensibles, demasiado libre con respecto a lo inmediato, provoca la tensión del cerebro únicamente, lo que desequilibra todo el cuerpo: las ciencias "de las cosas cuyas relaciones son difíciles de entender porque son poco sensibles a nuestros sentidos, o porque sus relaciones demasiado múltiples nos obligan a poner una gran aplicación en su investigación, obligan al alma a realizar un ejercicio que fatiga bastante al

---

[48] Moehsen, Geschichte der Wissenschaften in der Mark Brandenburg, Berlín y Leipzig, 1781, p. 503.
[49] Tissot, Avis aux gens de lettres sur leur santé, p. 24.

sentido interno por la tensión demasiado continua de este órgano" [50] El conocimiento forma así, en torno a lo sensible, todo un medio de datos abstractos, donde el hombre se halla expuesto a perder la felicidad física, con la cual establece normalmente sus relaciones con el mundo. Los conocimientos se multiplican sin duda, y el precio que hay que pagar por ellos aumenta. ¿Es seguro que haya más sabios? Una cosa por lo menos es cierta, y es que "hay más gente que padece sus enfermedades".[51] El medio del conocimiento crece con mayor rapidez que los conocimientos mismos. Pero no es solamente la ciencia la que separa al hombre de lo inmediato, ya que lo mismo hace la propia sensibilidad: una sensibilidad que no está gobernada ya por los movimientos de la naturaleza, sino por el conjunto de hábitos y exigencias de la vida social. El hombre moderno, y aún más la mujer que el hombre, han hecho del día noche y de la noche día. "El momento en que nuestras mujeres se levantan en París está muy lejano del señalado por la naturaleza, las horas más bellas del día han transcurrido; el aire más puro ha desaparecido; y nadie lo ha aprovechado. Los vapores, las exhalaciones morbosas, atraídas por el calor del Sol, se elevan en la atmósfera; es la hora que la belleza ha escogido para levantarse." [52] Este desarreglo de los sentidos continúa en el teatro, donde se cultivan las ilusiones, las cuales son suscitadas por el artificio de las vanas pasiones y por los más funestos movimientos del alma; las mujeres, sobre todo,- aman los espectáculos que "las inflaman y las exaltan"; su alma "es tan fuertemente sacudida que provoca en los nervios una conmoción, en realidad pasajera, pero cuyos efectos normalmente son graves; la privación momentánea de sus sentidos, las lágrimas que derraman durante la representación de nuestras tragedias modernas, son los menores accidentes que de ello pueden resultar".[53] Las novelas forman un medio aún más artificial y más nocivo para una sensibilidad desarreglada; la verosimilitud misma que los escritores modernos se esfuerzan en lograr, y todo el arte que emplean en imitar la verdad, presta mayor fuerza a los sentimientos violentos y peligrosos que quieren despertar en sus lectoras: "En los primeros siglos de la cortesía y la galantería francesas, el espíritu menos perfecto de las mujeres se contentaba con hechos y acontecimientos tan maravillosos como increíbles; ellas quieren ahora hechos verosímiles, pero de sentimientos tan maravillosos que perturben y confundan los suyos; buscan en seguida, en todo lo que las rodea, realizar las maravillas con las cuales están encantadas; pero todo les parece sin sentimiento y sin vida, porque desean encontrar lo que no se halla en la naturaleza."[54] La novela forma el medio por excelencia de perversión de la sensibilidad; separa el alma de todo aquello que hay de inmediato y de natural en lo sensible, para arrastrarla a un mundo imaginario de sentimientos, tanto más violentos cuanto más irreales, y menos regulados por las suaves leyes de la naturaleza: "Tantos escritores han dado nacimiento a una masa de lectores, y una lectura continua produce todas las enfermedades nerviosas; posiblemente, de entre todas las causas que han perjudicado la salud de las

---

[50] Pressavin, *Nouveau traite des vapeurs,* pp. 222-224.
[51] Tissot, Traite des nerfs, II, p. 442.
[52] Beauchesne, De l'influence des affections de l' âme dans les maladies nerveuses des femmes, París, 1783, p. 31.
[53] *Ibid.,* p. 33.
[54] Beauchesne, op. cit., pp. 37-38.

mujeres, la principal haya sido la multiplicación de las novelas desde hace más de cien años... Una muchacha que lee a los diez años, en lugar de correr, será a los veintiuno una mujer con vahídos y no una buena nodriza."[55]

Lentamente, y en un estilo todavía muy disperso, el siglo XVIII forma en torno a la conciencia que tiene de la locura y de su amenazante aumento, todo un orden nuevo de conceptos. En el paisaje de la sinrazón, en donde el siglo XVIII había colocado a la locura, ésta ocultaba un sentido y un origen oscuramente moral; su secreto la emparentaba con la falta y la animalidad, de la cuál se percibía la inminencia en los alienados, y la cual paradójicamente, no los hacía inocentes. En la segunda mitad del siglo XVIII, no será ya reconocida como aquello que aproxima al hombre a una decadencia inmemorial, o a una animalidad indefinidamente presente; se la sitúa, al contrario, en esas distancias que el hombre toma con respecto a sí mismo, a su mundo, a todo aquello que se le ofrece en la inmediatez de la naturaleza; la locura se vuelve posible en ese *medio* donde se alteran las relaciones del hombre con lo sensible, con el tiempo, con el prójimo; es posible por todo aquello que en la vida y en el devenir del hombre constituye ruptura con lo inmediato. La locura no pertenece ya al orden de la naturaleza ni de la caída, sino a un orden nuevo, donde comienza a presentirse la historia, y donde se forman, en un oscuro parentesco originario, la "alienación" de los médicos y la "alienación" de los filósofos, dos figuras en las cuales el hombre altera toda su verdad, y a las que el siglo XIX, después de Hegel, se apresurará a hacer perder toda traza de parecido.

Esta nueva manera de aprehender la locura por medio de la acción tan determinada de las "fuerzas penetrantes" sin duda fue decisiva, tan decisiva en la historia de la locura moderna como la espectacular liberación de los encadenados de Bicétre por obra de Pinel.

Lo extraño y lo importante a la vez es, para empezar, el valor negativo de ese concepto, en ese estadio aún arcaico de su elaboración. En los análisis que acabamos de evocar, esas fuerzas no designan aquello de la naturaleza que puede constituir el entorno de un ser vivo; tampoco es el lugar de las adaptaciones, de las influencias recíprocas o de las regulaciones; no es siquiera el espacio en que el ser vivo puede desplegar e imponer sus normas de vida. El conjunto de esas fuerzas, si apartamos los significados que este pensamiento del siglo XVIII puso allí oscuramente, es que, justamente, en el *cosmos* se opone a la *naturaleza.*[56] El medio trastorna el tiempo en el retorno de sus estaciones, en la alternación de sus días y de sus noches; altera lo sensible y sus tranquilos ecos en el hombre, por las vibraciones de una sensibilidad que sólo está arreglada sobre los excesos de lo imaginario; aparta al hombre de sus satisfacciones inmediatas para someterlo a leyes del interés que le impiden escuchar las voces de su deseo.

El medio da principio allí donde la naturaleza empieza a morir en el hombre. ¿No es así como ya Rousseau mostraba de qué modo terminaba la

---

[55] *Causes physiques et morales des maux de nerfs (Gazette salutaire)* n° 40, 6 de octubre, 1768. Artículo anónimo.

[56] En esto, los análisis médicos se separan de los conceptos de Buffon. Para él, las fuerzas penetrantes agrupaban también lo que pertenece a la naturaleza (el aire, el cielo), y lo que de ella se separa (sociedad, epidemias).

naturaleza y cómo se instauraba el medio humano en la catástrofe cósmica de los continentes hundidos? [57] El medio no es la positividad de la naturaleza tal como se ofrece al ser vivo; es, por el contrario, esta negatividad por la cual la naturaleza en su plenitud se retira al ser vivo; y en esta retirada, en esta no-naturaleza, algo sustituye a la naturaleza, que es plenitud de artificio, mundo ilusorio en que se anuncia la anti-fisis.

Ahora bien, es allí precisamente donde cobra toda su amplitud la posibilidad de la locura. El siglo XVII la descubrió en la pérdida de la verdad: posibilidad totalmente negativa, en la cual sólo estaba en cuestión esta facultad de despertar y de atención en el hombre que no es de la naturaleza, sino de la libertad. El final del siglo XVIII se pone a identificar la posibilidad de la locura con la constitución de un medio: la locura es la naturaleza perdida, es lo sensible extraviado, el extravío del deseo, el tiempo desposeído de sus medidas, es la inmediatez perdida en el infinito de las mediaciones. Ante ello, la naturaleza, por el contrario, es la locura abolida, el feliz retorno de la existencia a su verdad más próxima: "Venid, mujeres amables y sensuales", escribe Beauchesne, "huid en adelante de los peligros de los falsos placeres, de las pasiones fogosas, de la inacción y de la molicie; seguid a vuestros jóvenes esposos en las campañas, en los viajes; desafiadlos a correr sobre la hierba tierna y adornada de flores; volved a París a dar a vuestras compañeras el ejemplo de los ejercicios y de los trabajos convenientes a vuestro sexo; amad, educad sobre todo a vuestros hijos, vos sabréis cuan por encima de los otros está ese placer, y cuál es la dicha que os ha destinado la naturaleza; envejeceréis lentamente cuando vuestra vida será pura."[58]

El medio desempeña pues un papel casi simétrico e inverso del que antes desempeñaba la animalidad. Antaño, en la sorda presencia de la bestia, existía el punto por el cual la locura, en su rabia, podía hacer irrupción en el hombre; el punto más profundo, el punto último de la existencia natural era al mismo tiempo el punto de exaltación de la contra-natura; la naturaleza humana era, asimismo, e inmediatamente, su propia contra-natura. En cambio, al final del siglo XVIII, la tranquilidad animal pertenece por entero a la dicha de la naturaleza; y es escapándose a la vida inmediata del animal, en el momento en que se forma un medio, como el hombre se abre a la posibilidad de la contra-natura y se expone por sí mismo al peligro de la locura. El animal no puede estar loco, o al menos no es la animalidad en él la que lleva la locura.[59] Por tanto, no hay que asombrarse de que los primitivos sean, entre todos los hombres, los menos dispuestos a la locura: "El orden de los labradores es muy superior en este respecto a la parte del pueblo que aporta los artesanos; pero desgraciadamente muy inferior a lo que fue antes, en el tiempo en que no era más que labrador, y hay todavía algunos pueblos de salvajes que ignoran casi todos los males y que no mueren más que de accidentes o de decrepitud." Todavía a principios del siglo XIX se citará la afirmación del norteamericano Rush, que no ha "podido encontrar entre los indios un solo

---

[57] Rousseau, Discours sur ¡'origine de l'inégalité, (Euvres, París, 1852, t. I, p. 553.

[58] Beauchesne, De l'influence des affections de l' âme, pp. 39-40.

[59] La locura de los animales se concibe como un efecto de la domesticación y de una vida en sociedad (melancolía de los perros privados de su amo); sea como la lesión de una facultad superior casi humana. *(Cf.* Observación de un perro imbécil por ausencia total de *sensorium commune.* En *Gazette de Médecine,* t. III, n° 13, miércoles 10 de febrero 1762, pp. 89-90.)

ejemplo de demencia, y entre ellos sólo ha encontrado pocos maníacos y melancólicos",[60] o la de Humboldt, que nunca ha oído hablar "de un solo alienado entre los indios salvajes de la América meridional".[61] La locura ha sido posible por todo lo que el medio ha reprimido en el hombre de su existencia animal.[62]

Desde entonces, la locura se encuentra ligada a cierta forma de devenir en el hombre. En tanto que era considerada como amenaza cósmica o inminencia animal, dormía alrededor del hombre o en las noches de su corazón, dotada de una presencia perpetua e inmóvil; sus ciclos sólo eran un retorno; sus brotes, simples reapariciones. Ahora la locura tiene un punto de partida temporal, aun si sólo se le debe entender en un sentido místico: sigue un vector lineal, que indica un crecimiento indefinido. A medida que el medio constituido alrededor del hombre y para el hombre se vuelve más espeso y opaco, aumentan los riesgos de la locura. El tiempo según el cual se reparten, se convierte en un tiempo abierto, un tiempo de multiplicación y de crecimiento. La locura se vuelve entonces la otra cara del progreso: al multiplicar las mediaciones, la civilización ofrece sin cesar al hombre nuevas oportunidades de alienarse. Matthey no hace más que resumir el sentimiento general de los hombres del siglo XVIII cuando escribe en la época de la Restauración: "Las más profundas miserias del hombre social y sus incontables goces, sus sublimes pensamientos y su embrutecimiento nacen de la excelencia misma de su naturaleza, de su perfectibilidad y del excesivo desarrollo de sus facultades físicas y morales. La multitud de sus afanes, de sus deseos, de sus pasiones, tal es el resultado de la civilización, fuente de vicios y de virtudes, de males y de bienes. Es del seno de las delicias y de la opulencia de las ciudades de donde se elevan los gemidos de la miseria, los gritos de la desesperación y del furor. Bicétre, Bedlam son testimonios de esta verdad." [63] Sin duda, esta sencilla dialéctica del bien y del mal, del progreso y de la decadencia, de la razón y de la sinrazón, es muy familiar al siglo XVIII. Pero su importancia ha sido decisiva en la historia de la locura: ha trastornado la perspectiva temporal en que se percibía ordinariamente la locura; la ha colocado en el fluir indefinido de un tiempo cuyo origen era fijo, y el motivo cada vez más alejado; ha abierto a la locura sobre una duración irreversible, rompiendo sus ciclos cósmicos y arrancándola a la fascinación de la falta pasada; prometía la invasión del mundo por la locura, ya no bajo la forma apocalíptica del triunfo del insensato, como en el siglo XV, sino bajo la forma continua, perniciosa, progresiva, jamás fijada en ninguna figura

---

[60] Rush, *Medical Inquires, I,* p. 19.

[61] Citado en Spurzheim, *Observations sur la folie,* p. 183.

[62] En un texto de Raulin hay un curioso análisis de la aparición de la locura con el paso de la consumación animal a un medio alimentario humano: "Los hombres se apartaron de esta vida sencilla a medida que escucharon sus pasiones; insensiblemente hicieron descubrimientos perniciosos de alimentos propios para halagar su paladar, y los adaptaron; los descubrimientos fatales se han multiplicado poco a poco, su uso ha aumentado las pasiones; las pasiones han exigido excesos, unos y otros han introducido el lujo; y el descubrimiento de las Grandes Indias ha aportado medios propios para alimentarlo y llevarlo al punto en que se encuentra en este siglo. La primera fecha de las enfermedades casi es la misma que la del cambio de la mezcla de los alimentos y de los excesos que con ellos se han cometido" *(loc. cit.,* pp. 60-61).

[63] Matthey, Nouvelles recherches sur les maladies de l'esprit, p. 67.

terminal, que rejuvenece del envejecimiento mismo del mundo. Desde antes de la Revolución se inventaba una de las grandes obsesiones del siglo XIX, ya se le daba un nombre; se le llamaba "la degeneración".

Evidentemente, uno de los temas más tradicionales de la cultura grecolatina es esta idea de los hijos que ya no tienen el valor de los padres, y esta nostalgia de una antigua sabiduría cuyos secretos se pierden en la locura de los contemporáneos. Pero aún se trata de una idea moral que tiene como único soporte el crítico: no es una percepción, sino un rechazo de la historia. En el siglo XVIII, por el contrario, esta duración vacía de la decadencia empieza a recibir un contenido concreto: ya no se degenera siguiendo la pendiente de un abandono moral, sino obedeciendo a las líneas de fuerza de un medio humano, o a las leyes de una herencia física. Así pues, ya no es por haber olvidado el tiempo, tomado como memoria de lo inmemorial, por lo que el hombre degenera, sino porque en él, al contrario, el tiempo se hace más pesado, más apremiante y más presente como una especie de memoria material de los cuerpos, que totaliza el pasado y aparta la existencia de su natural inmediatez: "Los hijos se resienten de los males de los padres; nuestros antepasados han empezado a apartarse un poco del género de vida más saludable; nuestros abuelos han nacido un poco más débiles, han sido criados más perezosamente, han tenido hijos aún más débiles que ellos, y nosotros, la cuarta generación, ya no conocemos más que de oídas la fuerza y la salud de los ancianos octogenarios." [64] En lo que Tissot llama la "degeneración" aún hay poco de lo que el siglo XIX llamará "degenerescencia"; aún no comporta ningún carácter de especie; ninguna tendencia a un fatal retorno a las formas rudimentarias de la vida y de la organización; [65] ninguna esperanza es confiada aún al individuo regenerador.[66] Y sin embargo Morel, en su *Tratado de la degenerescencia,* partirá de la enseñanza que le ha trasmitido el siglo XVIII; para él, como ya para Tissot, el hombre degenera a partir de un tipo primitivo;[67] y ello no bajo el efecto de una degradación espontánea, de una pesadez propia de la materia viviente, sino, mucho más probablemente, bajo "la influencia de instituciones sociales en desacuerdo con la naturaleza", o a consecuencia de una "depravación de la naturaleza moral".[68] De Tissot a Morel se repite una

---

[64] Causes physiques et morales des maladies de nerfs (Gazette salutaire, 6 de octubre, 1768).

[65] La materia viva desciende por grados, de su tipo elevado a tipos cada vez inferiores, cuyo último es el retorno al estado inorgánico" (Boekel, artículo "Dégénérescence", del *Dictionnaire* de Jaccoud).

[66] "Siempre habrá individuos que se hayan librado de la alteración hereditaria, y, sirviéndose exclusivamente de ellos para la perpetuación de la especie, se le hará remontar la corriente fatal". (Prosper Lucas, *Traite physiologique et philosophique de l'hérédité naturelle,* París, 1847.)

[67] "La existencia de un tipo primitivo que el espíritu humano se complace en constituir en su pensamiento como la obra maestra y el resumen de la creación es un hecho tan conforme a nuestras creencias que la idea de una degeneración de nuestra naturaleza es inseparable de la idea de una desviación de ese tipo primitivo que encerraba en si mismo los elementos de la continuidad de la especie" (Morel, *Traite des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espéce humaine,* París, 1857, pp. 1-2).

[68] *Cf.* Morel, *Traite des dégénérescences physiques, intellectuelles el morales de l'espéce humaine,* París, 1857, pp. 50 ss., el cuadro de la lucha entre el individuo "y la naturaleza ficticia que le impone la condición social en la cual pasa su existencia".

misma lección, que atribuye al medio humano un poder de alienación donde sólo debe verse la memoria de todo lo que, en él, mediatiza la naturaleza. La locura, y todas sus potencias que multiplican las edades, no residen en el hombre mismo, sino en su medio. Estamos allí, exactamente en el punto en que aún se confunden un tema filosófico del hegelianismo (la alienación está en el movimiento de las mediaciones) y el tema biológico que Bichat ha formulado cuando ha dicho que "todo lo que rodea a los seres vivos tiende a destruirlos". La muerte del individuo está en el exterior de sí mismo, como su locura, como su alienación; queda en la exterioridad, y en la memoria grávida de las cosas, donde el hombre viene a perder su verdad; y, ¿cómo recobrarla si no en otra memoria? Memoria que sólo podría ser la reconciliación en la interioridad del saber, o el salto total y la ruptura hacia lo absoluto del tiempo, hacia la inmediata juventud de la barbarie: "O una conducta razonada que no se puede esperar, o algunos siglos de barbarie, que no nos atrevemos siquiera a desear." [69]

En esta reflexión sobre la locura [70] y en esta elaboración aún oscura del concepto de medio, el siglo XVIII preveía extrañamente lo que iba a convertirse, en la época subsiguiente, en los temas directores de la reflexión del hombre; y proponía, bajo una luz indecisa, en los confines de la medicina y de la filosofía, de la psicología y de la historia, con una ingenuidad cuyos equívocos no ha logrado disipar toda la inquietud del siglo XIX, y del nuestro, un concepto muy rudimentario de alienación, que permite definir el medio humano como la negatividad del hombre y reconocer en él el *a priori* concreto de toda locura posible. La locura queda así alojada en lo más próximo y lo más lejano del hombre: aquí mismo donde habita, pero también allá donde se pierde, en esta extraña patria en que su residencia es igualmente lo que lo suprime, la plenitud realizada de su verdad y el trabajo incesante de su no-ser.

Entonces, la locura entra en un nuevo ciclo. Se ha despegado ahora de la sinrazón, que durante largo tiempo va a permanecer, como estricta experiencia poética o filosófica repetida de Sade a Hölderlin, a Nerval y a Nietzsche, el puro hundimiento en un lenguaje que suprime la historia y que hace cintilar, en la superficie más precaria de lo sensible, la inminencia de una verdad inmemorial. La locura, para el siglo XIX, tendrá un sentido totalmente distinto: por su naturaleza, y en todo lo que la opone a la naturaleza, estará muy próxima de la historia.

Fácilmente tenemos la impresión de que la concepción positivista de la locura es fisiológica, naturalista y anti-histórica [71] y que han sido necesarios el psicoanálisis, la sociología y ni más ni menos que la "psicología de las culturas" para sacar a luz el nexo que secretamente podía tener la patología de la historia con la historia. De hecho, era cosa claramente establecida a fines del siglo XVIII: desde esta época, la locura estaba inscrita en el destino temporal del hombre; era la consecuencia y el rescate del hecho de que el hombre, por oposición al animal, tuviera una historia. El que ha

---

[69] *Causes physiques et morales des maux de nerfs (Gazette salutaire,* 6 de octubre, 1768, n° 40).
[70] Buffon habla, también él, de degeneración, en el sentido de un debilitamiento general de la naturaleza *(loc. cit.,* pp. 120-121), o de individuos que degeneran de su especie *(ibid.,* p. 311).
[71] La biología positivista de estricta obediencia es en efecto preformacionista; el positivismo impregnado de evolucionismo es de aparición mucho más tardía.

escrito, con una extraordinaria ambigüedad de sentido, que "la historia de la locura es la contrapartida de la historia de la razón" no había leído ni a Janet, ni a Freud, ni a Brunschvicg; era un contemporáneo de Claude Bernard, y presentaba como ecuación evidente: "Tal tiempo, tal género de insania de espíritu." [72] Sin duda, ninguna época tendrá una conciencia más aguda de esta relatividad histórica de la locura que los primeros años del siglo XIX: "Cuántos puntos de contacto", decía Pinel, "tiene a ese respecto la medicina con la historia de la especie humana." [73] Y se felicitaba de haber tenido ocasión de estudiar las enfermedades del espíritu en un tiempo tan favorable como la Revolución, época propicia, entre todas, a esas "pasiones vehementes" que son "el origen más ordinario de la alienación"; para observar sus efectos, "qué época más favorable que las tormentas de una revolución propia para exaltar siempre al más alto grado las pasiones humanas o antes bien, la manía, en todas sus formas" [74] Durante largo tiempo la medicina francesa buscará las huellas del 93 en las generaciones siguientes, como si las violencias de la historia y su locura se hubiesen depositado en el tiempo silencioso de la herencia: "No hay duda de que durante la Revolución, el Terror ha sido funesto a algunos individuos, y aun desde el seno materno... Los individuos a quienes esta causa ha predispuesto a la locura son los de las provincias que durante más largo tiempo han sido presa de los horrores de la guerra."[75] La noción de locura tal como existe en el siglo XIX se ha formado en el interior de una conciencia histórica, y ello de dos maneras: primero, porque la locura en su aceleración constante forma como una derivación de la historia; y segundo, porque sus formas están determinadas por las figuras mismas del devenir. Relativa al tiempo y esencial a la temporalidad del hombre, tal nos parece la locura como es reconocida entonces, o al menos experimentada, mucho más profundamente histórica, en el fondo, de lo que es para nosotros.

Y sin embargo, pronto será olvidada esta relación con la historia: Freud, penosamente, y de una manera que acaso no sea radical, se verá obligado a apartarla del evolucionismo. Y es que en el curso del siglo XIX habrá caído en una concepción a la vez social y moral por la que ha sido completamente traicionada. La locura ya no será comprendida como la contrapartida de la historia, sino como el anverso de la sociedad. En la obra misma de Morel puede captarse de la manera más clara esa inversión del análisis histórico en crítica social, que arroja a la locura del movimiento de la historia para hacer de ella un obstáculo a su feliz desarrollo y a sus promesas de reconciliación. Para él, la miseria forma —en tanto que en el siglo XVIII era la riqueza, era el progreso— el medio más favorable para la propagación de la locura: "Profesiones peligrosas o insalubres, habitación en centros demasiado populosos o malsanos, intoxicaciones diversas; si se aunan ahora esas malas condiciones generales la influencia profundamente desmoralizadora que ejerce la miseria, la falta de instrucción, la falta de previsión, el abuso de bebidas alcohólicas y los excesos venéreos, la insuficiencia de la alimentación, se tendrá una idea de las complejas circunstancias que tienden a modificar de manera desfavorable los

---

[72] Michea, artículo "Demonomanía" del *Dictionnaire* de Jaccoud, t. XI, p. 125.
[73] Pinel, *Traite médico-philosophique,* Introducción, p. XXII.
[74] *Ibid.,* p. XXX.
[75] Esquirol, *Des maladies mentales,* t. II, p. 302.

temperamentos de la clase pobre." [76] Así, la locura se libra de lo que puede haber de histórico en el devenir humano, para alojarse en una moral social: se convierte en el estigma de una clase que ha abandonado las formas de la ética burguesa; y en el momento mismo en que el concepto filosófico de alienación adquiere un significado histórico por el análisis económico del trabajo, en ese momento mismo el concepto médico y psicológico de alienación se libera totalmente de la historia para convertirse en crítica moral en nombre de la salvación de la especie. En una palabra, el temor a la locura, que para el siglo XVIII era el miedo a las consecuencias de su propio devenir, se transforma poco a poco en el siglo XIX, hasta el punto de hacerse obsesivo ante contradicciones que, sólo ellas, pueden asegurar, sin embargo, el mantenimiento de sus estructuras; la locura se ha convertido en la paradójica condición de la duración del orden burgués cuya amenaza más inmediata constituye, sin embargo, desde el exterior. Así pues, se la percibe al mismo tiempo como indispensable degenerescencia —puesto que es la condición de eternidad de la razón burguesa— y como olvido contingente, accidental de los principios de la moral y la religión, puesto que es necesario futilizar, al juzgarla, lo que se presenta como la inmediata contradicción de un orden cuyo fin no puede preverse.

De este modo entrará en un sueño, a mediados del siglo XIX, esta conciencia histórica de la locura que durante largo tiempo había permanecido en vigilia en la época del "positivismo militante".

Ese paso por la historia, por precario y olvidado que fuera, no por ello es menos decisivo para la experiencia de la locura tal como se ha sentido en el siglo XIX. El hombre instaura así un nexo nuevo con la locura, más inmediato en un sentido, y más exterior también. En la experiencia clásica el hombre se comunicaba con la locura por la vía del error, es decir, la conciencia de la locura necesariamente implicaba una experiencia de la verdad. La locura era el error por excelencia, la pérdida absoluta de la verdad. A fines del siglo XVIII, pueden verse las líneas generales de una experiencia, en que el hombre, con la locura, no pierde la verdad, sino *su* verdad; ya no son las leyes del mundo las que se le escapan, sino él mismo el que escapa de las leyes de su propia esencia.

Tissot hace evocación de ese avance de la locura a fines del siglo XVIII como un olvido, por el hombre, de lo que hace su verdad más inmediata; los hombres han "recurrido a placeres ficticios, muchos de los cuales no son más que una singular manera de ser, opuesta a los usos naturales y cuya extrañeza es su único mérito; tal es un mérito real para aquellos a quienes ella puede salvar del penoso sentimiento de una excitación vacía, sentimiento que ningún hombre puede sostener, y que hace que todo lo que lo rodee le sea caro. De allí sin duda el origen primero del lujo, que no es más que el despliegue de una multitud de cosas superfluas... Tal estado es el de un hipocondriaco a quien hace falta un gran número de remedios, y que no por ello es menos desdichado" [77] En la locura, el hombre es separado de su verdad, exiliado en la inmediata presencia de un medio en que él mismo se pierde. Cuando el hombre clásico perdía *la* verdad, es porque era rechazado hacia esa existencia inmediata en que estallaba su animalidad, al tiempo en que aparecía esta primitiva decadencia que le mostraba originalmente culpable. Ahora, cuando se hable de un hombre

---

[76] Morel, loc. cit., p.. 50.
[77] Essai sur les maladies des gens du monde, pp. 11-12.

loco se designará a quien ha abandonado la tierra de *su* verdad inmediata, y que se ha perdido a sí mismo.

II LA NUEVA SEPARACIÓN

EN EL curso del siglo XVIII, algo se ha movido en el lado de la locura. Ha habido, inicialmente, este temor que parece colocar la sinrazón con las viejas obsesiones, y restituirle una presencia que el intercambio había logrado esquivar, o poco había faltado. Pero hay más aún: ahí mismo donde la locura había sido puesta en reposo, en el espacio homogéneo de la sinrazón, se realiza un trabajo lento, muy oscuro, apenas formulado, del que sólo se perciben los efectos en la superficie; un profundo impulso hace reaparecer la locura, que tiende así a aislarse y a definirse por sí misma. El nuevo temor del siglo XVIII no resulta ser un vano temor: la locura está a punto de aflorar nuevamente, en una presencia confusa pero que pone en problemas la abstracción del internamiento.

Se repite continuamente que la locura aumenta. Es difícil establecer con certidumbre si el número de locos realmente ha aumentado en el siglo XVIII, es decir, en una proporción mayor que el conjunto de la población. Ese número sólo nos es perceptible a partir de las cifras del internamiento, que no necesariamente son representativas: al mismo tiempo porque la motivación del internamiento sigue siendo a menudo oscura y porque siempre es mayor el número de los que se reconoce como locos, pero que se renuncia a internar. Sin embargo, algunos hechos numéricos son indudables.

Si tomamos las cosas de manera global y comparamos las cifras de fines del siglo XVII con las de principios de la Revolución, podrá verse un aumento masivo. La Salpétriére contaba con 3 059 personas en 1690; cien años después, tiene más del doble, 6 704, según el censo hecho por La Rochefoucauld-Liancourt para la relación al Comité de mendicidad.[78] Para Bicétre, las proporciones son las mismas: un poco menos de 2 000 internados en el siglo XVII, pero en el momento de la Revolución 3 834.[79] Para ciertas casas religiosas el aumento es aún más considerable; cuando los Hermanos de San Juan de Dios abren la casa de internamiento de la caridad, en Senlis, en 1665, han establecido cuatro plazas; en 1780, cuentan con 91, 67 de las cuales están efectivamente ocupadas; [80] en Cháteau-Thierry, primero unos cuantos lugares, en 1783, 30 pensionarios.[81] Pero para que dejen aparecer su verdadero significado, esas cifras deben ir seguidas de toda la curva de su evolución. Debe tenerse en cuenta el periodo de instalación, de funcionamiento del instituto, que se extiende, poco más o menos, de 1680 a 1720, y durante el cual es muy rápido el crecimiento, mucho más que el de la población. Pero si sólo consideramos los 70 años que preceden a la Revolución, las cifras resultan sorprendentemente estables, lo cual resulta tanto más paradójico cuanto

---

[78] La Rochefoucauld-Liancourt, *Informe al Comité de Mendicidad,* proceso verbal de la Asamblea Nacional, t. XLIV, p. 85.
[79] *Ibid.,* p. 88. No obstante, la *Gaceta Nacional* del 21 de diciembre de 1789, n° 121, da la cifra de 4094. Esas variaciones a menudo se deben al hecho de que se integra o no los empleados, muchos de los cuales al mismo tiempo están internados (en 1789, en Bicétre, 435 internados a menudo eran empleados en tareas insignificantes y, como tales, aparecían en los registros).
[80] Bonnafous-Sérieux, *loc. cit.,* p. 23.
[81] Tardif, *loc. cit.,* p. 26.

que la curva del desarrollo demográfico se acelera sensiblemente durante el mismo periodo. Hasta diríase que el número de los internamientos llega lentamente a un máximo situado alrededor de la década de 1770, y que luego decrece en los años que preceden inmediatamente a la Revolución. En Bicétre 4 052 internados el 1° de enero de 1770; 4 277 el 1° de enero de 1772, 3 938 en 1774; 3 668 en 1766; y cuando el ecónomo Tristan hace un censo, con fecha 9 de abril de 1779, ya no hay más que 3518.[82] En San Lázaro, donde podían contarse 62 pensionarios en 1733, 72 en 1736, se llega al máximo en 1776 con 77 personas; pero el 29 de octubre de 1788 tiene solamente 40. Cháteau-Thierry sólo cuenta con 25 pensionarios en vísperas de la Revolución.

Esas fluctuaciones bastan para mostrar que el régimen del internamiento no sigue fielmente la curva demográfica. Y es que, sin duda, han intervenido otras influencias: la miseria y el rigor de la represión en los últimos años del reinado de Luis XV han inflado las cifras; en cambio, cierta recuperación económica, la guerra de América, las restricciones aportadas por Breteuil a las órdenes de destierro y a las prácticas del internamiento han hecho disminuir toda esta población asilada.

En la medida en que se le puede determinar sin excesivo riesgo de error, parece que la cifra de los locos sigue una curva bastante particular: ni la demográfica ni tampoco exactamente la del internamiento. En los primeros años de la Salpétriére, si se suma el total de mujeres encerradas en las alas de La Magdalena, de Saint-Levéze, de Saint-Hilaire, de Santa Catalina, de Santa Isabel, así como en las mazmorras, se llega a Ja cifra de 479 personas, de las que puede decirse, en general, que están allí por alienadas.[83]

Cuando Tenon ordena hacer su encuesta en 1787, encuentra 600 locas; La Rochefoucauld-Liancourt, 550. El movimiento es de un orden muy parecido en Bicétre; en 1726, hay allí 132 "locos, violentos, inocentes"; en 1789, se encuentran 187 hombres encerrados en Saint-Prix, que es el ala reservada *a* los locos.[84] Y es en 1788 cuando se alcanza el máximo: 110 ingresos de insensatos en 1784, 127 en 1786, 151 en 1788, y luego, para los años siguientes 132, 103, 92. Tenemos, pues, un aumento bastante lento de los locos —al menos de los internados reconocidos como tales— a lo largo de todo el siglo XVIII, con avance hacia el máximo durante los años 1785-1788, y luego un descenso brutal desde que empieza la Revolución. El desarrollo de esta curva no deja de ser bastante extraño. No sólo deja de seguir exactamente la evolución de los internamientos y el crecimiento de la población, sino que no parece responder apenas al rápido aumento de alarma que en el siglo XVIII han causado todas las formas de locura y de sinrazón. Sin duda, no pueden tomarse esas cifras como dato aislado; es probable que la conciencia de un aumento de la locura no fuera aunada a la intensidad de las medidas de internamiento sino que, antes bien, dependiera del número de locos que no eran encerrados, y que una mezcla de solicitud y de negligencia dejaba circular libremente: el descubrimiento de los vapores, de los males de los nervios, la importancia cobrada por las

---

[82] *Cf.* Estado establecido por Tristan, ecónomo de Bicétre. B. N, col. Joly de Fleury, 1235, f° 238.
[83] Puesto que esas alas a menudo son reservadas a las mujeres retrasadas mentales, a los débiles de espíritu, a las locas por intervalos y a las locas violentas.
[84] *Gazette Nationale,* 21 de diciembre, 1789, n° 121.

afecciones histéricas e hipocondriacas, han hecho por este temor más que el internamiento mismo. Pero aquello que acaso ha dado su estilo, tan particular, a la curva de la evolución del internamiento de los locos es la intervención de un nuevo hecho que explica el relativo estancamiento de las cifras cuando se le compara con la rápida intensificación del temor, que le es contemporáneo. Lo que ha pesado sobre esas cifras, y que ha hecho disminuir, guardada toda proporción, el número de locos encerrados en los antiguos asilos, es la apertura, a mediados del siglo XVIII, de toda una serie de casas destinadas exclusivamente a recibir a Jos insensatos.

Fenómeno casi tan súbito como el gran encierro del siglo XVII, pero que ha pasado aún más inadvertido que él. Sin embargo, su significado es esencial. Ya en 1695 se había abierto en Aix un hospital para los insensatos, con la condición, sin embargo, de que fuesen violentos y peligrosos, lo que indicaba bastante el carácter aún puramente represivo de esta institución.[85] Pero en el siglo XVIII empieza a practicarse regularmente el internamiento en casas reservadas estrictamente a los locos. Los hermanos de Picpus tienen uno de ese género en "Fontaine, campaña de Lyon", los Observantes en Manosque, las Hijas de la Providencia en Saumur.[86] En París se ha abierto una veintena de casas particulares, casi todas en la segunda mitad del siglo; algunas son bastante importantes, como la famosa pensión Belhomme que puede recibir 33 personas, tanto como la casa Bouquelon; la pensión Santa Colomba recibe 28 pensionarios, la pensión Laignel 29; las pensiones Douai y du Guerrois una veintena, poco más o menos.[87] Las *Petites-Maisons* empiezan a convertirse, por excelencia, en hospitales para locos; a menudo ocurre que Bicétre o la Salpétriére traten de librarse de ellos, arguyendo que les convienen más las *Petites-Maisons.*[88] Es éste un dato casi enteramente nuevo con relación al siglo XVII. Un buen número de locos que 50 años antes hubiesen sido encerrados en las grandes casas de internamiento encuentran hoy un asilo que les pertenece como cosa propia. He aquí algo que puede explicar en parte por qué su número ha aumentado en tan débil proporción, a juzgar por los unicos establecimientos en que ya se encontraban en el siglo XVII. Pero más que por sus incidencias cuantitativas, el fenómeno es importante por lo que comporta de significado nuevo.

Y es que, en efecto, es posible observarlo por toda Europa. Bruscamente, se vuelve a practicar el viejo internamiento de los locos, que ya se había conocido en tiempos del Renacimiento; por ejemplo, en 1728, la antigua Dollhaus de Frankfurt ha sido reacondicionada.[89] Por otra parte,

---

[85] *Reglement de l'hópital des insensés de la ville d'Aix* (Aix, 1695). Art. XVII: "Se reciben allí locos originarios de la villa o domiciliados desde hace 5 años." Art. XVIII: "No se reciben más que los individuos que pueden causar desórdenes públicos, si no se les encierra." Art. XXVII: "Los idiotas simples, inconscientes e imbéciles no son admitidos."

[86] *Cf.* Tenon, *Documentos sobre los hospitales,* II, f° 228-229.

[87] *Cf.* Lista completa en el apéndice.

[88] El ecónomo de Bicétre escribe a Joly de Fleury, el 1° de abril de 1746, a propósito de un imbécil: "Mientras dure en este estado, no se puede esperar que jamás recobre el espíritu; por el contrario, semejante miseria (la de Bicétre) antes bien fortificará su imbecilidad y la hará incurable; en las 'Petites-Maisons', mejor alojado, atendido y alimentado, tendría mayores esperanzas" (B. N., col. Joly de Fleury, 1238, f° 60).

[89] Laehr, *Gedenktage der Psychiatrie,* p. 344.

aparecen incontables casas privadas en Alemania; cerca de Bremen, en Rockwinckel, se abre una casa en 1764, sostenida por un holandés; luego, en 1784, viene la fundación de la Irrenhaus de Brieg en el Schleswig, que puede albergar 50 alienados; en 1791 será el *Irrenanstalt* de San Jorge, en Bayreuth. Si no se construyen para los locos hospitales separados, se les hace un lugar aparte en los que ya existen; en Würzburg, el príncipe-obispo de Schonborn decreta en mayo de 1743 que los sujetos *delirantes et simul furiosi* serán internados en un ala especial del hospital Julius, en tanto que los *placidi delirantes et non furiosi* permanecerán en las casas de internamiento de los distritos.[90] En Viena se abre una de las casas de locos más importantes de Europa; puede albergar a 129 personas.[91] En Inglaterra nacen sucesivamente el hospital de Manchester y luego el Liverpool Lunatic Hospital, en tanto que se abre la Lunatic Ward of Guy's Hospital;[92] luego, en 1777, el famoso hospital de York, contra el cual' Tuke y sus cuáqueros emprenderán una campaña, no porque represente un residuo de un pasado que se quisiera olvidar, sino en la medida en que, por el contrario, de creación muy reciente, manifestaba mejor que ningún otro cierta conciencia que se tomaba de la locura, y del estatuto que se le atribuía. Pero de todas estas creaciones, la más importante es, evidentemente, la del St. Luke Hospital. Habían empezado a reconstruirlo en 1782, para 220 personas; cuando Tenon lo visitó cinco años después, aún no estaba terminado; alojaba a 130 alienados; "para ser recibido allí, es necesario ser pobre, maníaco indudable, que la enfermedad no date de más de un año, y que no se haya sido tratado en otro hospital de locos. No se admiten ni imbéciles, ni enfermos de males convulsivos ni venéreos, ni seniles, ni mujeres encintas, ni víctimas de la viruela". Si se declara una de esas enfermedades, el sujeto es despedido inmediatamente.[93]

Hay una tentación a unir esas creaciones nuevas a todo el conjunto de las teorías reformadoras que van a conducir, por obra dé Tuke, Pinel y Reil, a la construcción de los grandes asilos del siglo XIX. De hecho, una muy sencilla razón de cronología nos impide inscribir esas creaciones del siglo XVIII en el movimiento reformador. Los principales textos que exigen para los locos un estatuto médico o al menos un mejor trato preceden en muy poco a la Revolución: la instrucción de Doublet y de Colombier data solamente de 1785; Tenon redacta en 1787 su proyecto de un hospital para los enfermos del espíritu. El deslizamiento a las instituciones ha precedido, con mucho, a todo el esfuerzo teórico por considerar a los locos internados como enfermos a quienes debía cuidarse. Por cierto, los nuevos hospitales que están abriéndose no son apenas diferentes, en su estructura, de aquellos que los habían precedido en un siglo. Las condiciones jurídicas del internamiento no han cambiado; y, por estar especialmente destinados a los locos, los hospitales nuevos casi no dejan lugar a la medicina. San Lucas no es "un progreso" por relación a Bedlam; la duración del "tratamiento" esta fijada en un año por los estatutos; si al llegar a ese término no se ha obtenido ningún resultado satisfactorio, los sujetos son despedidos, pero el

---

[90] *Cf.* Sérieux, "Noticia histórica sobre el desarrollo de la asistencia de los alienados en Alemania", *Archivos de Neurología* (noviembre 1895), t. II, pp. 353 *ss*

[91] Laehr, loc. cit., p. 115.

[92] D. Tuke, Chapters on the history of the Insane. Apéndice C, p. 514.

[93] Tenon, "Diario de observaciones sobre los principales hospitales y prisiones de Inglaterra", III, f° 11-16.

tratamiento mismo sigue siendo de los más vagos: "Se les trata según las indicaciones que se presenten y que parezcan las más favorables a percibir. Se restablecen las evacuaciones suprimidas, se mantiene cuidadosamente libre el vientre. Se turna a los alienados a la enfermería cuando se encuentran enfermos."[94] Las otras casas que acabamos de citar no son más médicas que San Lucas;[95] en particular, ninguna de las veinte pensiones privadas que existen en París, admite la presencia y ni siquiera las visitas de un médico.

Lo esencial del movimiento que está realizándose en la segunda mitad del siglo XVIII no está, pues, en la reforma de las instituciones, o en la renovación de su espíritu, sino en ese deslizamiento espontáneo que determina y que aisla los asilos especialmente destinados a los locos. La locura no ha roto el círculo del internamiento, sino que se desplaza y, lentamente, toma su distancia. Diríase una nueva exclusión del interior de la antigua, como si hubiera sido necesario ese nuexo exilio para que la locura al fin encontrara su refugio y pudiera estar en el mismo plano de sí misma.

La locura ha encontrado una patria que le es propia: descenso apenas perceptible, tanto así permanece fiel el nuevo internamiento al estilo del antiguo, pero que indica que algo de esencial está sucediendo, que aisla la locura y empieza a hacerla autónoma con relación a la sinrazón, con la cual se encontraba confusamente mezclada.

¿Cuál es la naturaleza de ese refugio que es otro y sin embargo siempre el mismo? ¿Cómo ha podido la locura ser así desplazada, de manera que ahora se encuentra en situación peligrosa entre el *medio* de la sinrazón homogénea, y ese *lugar* nuevo en que se la hace equivalente de sí misma? Ciertamente, ese movimiento no es extraño a la renovación del miedo, que le es contemporánea. Pero sería muy arbitrario querer determinar lo que es causa y lo que es efecto. ¿Es porque se empieza a tener miedo a los locos por lo que se les desplaza, y por lo que se tiene buen cuidado de aislarlos? ¿Es, por el contrario, porque toman una figura independiente y porque ocupan un lugar autónomo, por lo que se empieza a temerles? Dicho de otro modo, ¿es la resurrección de las viejas fobias conservadas, pese al internamiento, en la memoria del Occidente, por lo que se autoriza la reaparición de los *Narrtürmer* y como una nueva partida de la *Nave de los locos,* o es posible reconocer ya el nacimiento de nuevas estructuras y la silueta de los glandes asilos del siglo XIX?

Si se le presenta así, en términos de causalidad, sin duda nos arriesgaremos a falsear el problema. Lo que desplaza lentamente la locura a lo largo de todo el siglo XVIII no es precisamente ni lo que queda ni lo que va a venir sino, indiferentemente, lo uno y lo otro en una experiencia que se constituye un pasado y que proyecta su porvenir. Lo que es necesario para comprender esas relaciones temporales y reducir sus prestigios, es saber cómo era *percibida* la locura en esta época, antes de toda toma de

---

[94] *Ibid.,* f° 11-16.

[95] Sin embargo, hay una excepción; pero indica, por sí misma, su carácter experimental. En 1749, el duque de Brunswick hace publicar una orden en la que se dice: "Hay ejemplos que muestran que por intervención de la medicina y de otras medidas útiles, se han llegado a curar alienados." Por tanto, un médico deberá visitar dos veces por semana a los locos que se encuentren en los hospitales de la ciudad, y recibirá una gratificación de 5 táleros por cada curación (Sérieux, *loc. cit.)*

conocimiento, de toda formulación de saber. El temor a la locura, el aislamiento al que se la arrastra, muestran, ambos, una región bastante oscura en que la locura es experimentada primitivamente —reconocida antes de ser conocida— y en que se trama lo que puede haber de histórico en su móvil verdad.

Bajo la coacción del internamiento, la sinrazón, en el siglo XVIII, no deja de simplificarse, de perder sus signos particulares en una monotonía indecisa. Poco a poco, los rostros singulares bajo los cuales se le internaba resultan más difíciles de discernir, y se confunden en la aprehensión global de "libertinaje".

Se encierra como "libertinos" a todos aquellos que no se sustrae como locos. Tan sólo la obra de Sade, al fin del siglo, en el momento en que se deshace el mundo del internamiento, llegará a desanudar esta confusa unidad. A partir de un libertinaje reducido a denominador de la apariencia sexual más flagrante, se reanudará con todas las potencias de la sinrazón, reencontrará la profundidad de las profanaciones, dejará subir en él todas esas voces del mundo en que queda suprimida la naturaleza. Pero esta obra misma en el discurso que prosigue indefinidamente, ¿no es la manifestación de esta esencial uniformidad en que la sinrazón, a fines del siglo XVIII, sale a la superficie? Uniformidad de las variaciones sexuales, de las que hay que admitir el incesante recomienzo, como en una oración siempre renovada, y que sirven de invocación a la lejana sinrazón.

En tanto que la sinrazón se absorbe así en lo indiferenciado, y no conserva ya sino una oscura potencia de encantamiento —punto cintilante y nunca asignable—, la locura, por el contrario, tiende a especificarse, en la medida misma, sin duda, en que la sinrazón se retira y se deshace en lo continuo. Ésta se vuelve, cada vez más, simple poder de fascinación; la locura se instala, por el contrario, como objeto de percepción.

El 15 de julio de 1721, cuando los comisarios del Parlamento hacen su visita a San Lázaro, se les señala la presencia de 23 "alienados", de 4 "débiles de espíritu", de un "violento" y de un "furioso", sin contar los que son indicados como "correccionarios". Doce años después, en ocasión de una visita similar, en julio de 1733, el número de locos no ha aumentado de manera notable; pero el mundo de la locura ha proliferado extrañamente; dejemos de lado menciones como "libertinaje", "mala conducta", "ninguna religión", "no quiere ir a misa"; son las cifras cada vez más confusas de la sinrazón. Al atenerse a las solas formas de la locura reconocidas por tales, se cuentan 12 "insensatos", 6 "débiles de espíritu", 2 "alienados", 2 "imbéciles", un "hombre en la infancia", 2 "furiosos"; también se trata de "desequilibrio" (5 casos), de "trastorno" (un caso). Finalmente, se señala un pensionario que tiene "sentimientos extraordinarios". Han bastado 12 años para que las 3 o 4 categorías en las que fácilmente se repartía a los insensatos (alienación, debilidad de espíritu, violencia o furor) resulten insuficientes para cubrir el dominio entero de la locura. Se multiplican las formas, se desdoblan los rostros; se distingue a los imbéciles, a los débiles de espíritu, a los viejos en la segunda infancia, ya no se confunden el desarrollo, el trastorno o los sentimientos extraordinarios; hasta se deja surgir entre alienados e insensatos una diferencia que, para nosotros, sigue siendo bastante enigmática.

La sensibilidad a la locura, poco antes uniforme, súbitamente se ha abierto, liberando una tensión nueva a todo lo que hasta entonces se había

esquivado en la monotonía del insensato. Los locos ya no son aquellos cuya diferencia global y confusa con los otros se percibe de golpe; se hacen diferentes entre ellos, y uno de otro, ocultando mal, bajo la sinrazón que los engloba, el secreto de especies paradójicas. En todo caso, es significativa la intrusión de la diferencia en la igualdad de la locura; la razón deja entonces de situarse, por relación con la sinrazón, en una exterioridad que sólo permite denunciarla; empieza a introducirse en ella bajo esta forma reducida al extremo, mas no obstante decisiva, que es la no-similitud, especie de separación inicial por relación con la identidad. Aprehendida en una apercepción inmediata, la sinrazón era para la razón una diferencia absoluta, pero diferencia en sí misma, nivelada por una identidad indefinidamente recomenzada. Pero he aquí que ahora empiezan a surgir los rostros múltiples de la diferencia, formando un dominio en que la razón puede encontrarse, ya casi reconocerse. Llegará el día en que, en esas diferencias clasificadas y analizadas objetivamente, la razón podrá apropiarse el dominio más visible de la sinrazón; durante largo tiempo, la razón médica sólo dominará la locura en el análisis abstracto de esas diferencias.[96]

Esta evolución es perfectamente mensurable, al menos se le puede asignar con exactitud un elemento preciso: tres o cuatro categorías quedan aisladas en los registros de San Lázaro en 1721, 14 en 1728, 16 en 1733. Ahora bien, es en 1733 cuando Boissier de Sauvages publica sus *Nuevas clases,* multiplicando el viejo mundo de las enfermedades del espíritu y añadiendo a las 4 o 5 especies comúnmente definidas en la época de Willis o de Boerhaave la larga serie de todas las "vesanias". Tal encuentro no se debe, sin duda, al azar; y sin embargo, entre las especificaciones que propone Sauvages, y las categorías indicadas en los registros de Charenton o de San Lázaro, prácticamente no hay ningún punto común. Aparte de algunos términos como "demencia" o "imbecilidad", ninguna de las nuevas categorías del internamiento recubre, siquiera aproximadamente, las que están descritas en la nosología del siglo XVIII. Los dos fenómenos parecen simultáneos, pero de naturaleza y probablemente de significación diferente: como si el análisis nosológico, siguiendo un hilo conceptual o un encadenamiento causal, no hubiese hablado más que por y para lá razón sin determinar en nada lo que la locura puede decir de sí misma una vez situada en el espacio del internamiento.

En su origen, esas formulaciones son extremadamente sencillas. Ya lo hemos visto: tres o cuatro categorías, el dominio indiferenciado de la enajenación y los datos más precisos del furor y de la imbecilidad; el resto no es caracterizado nunca más que por los indicios de una pintoresca moral, o por el absurdo de los errores proferidos.[97] En cuanto a las categorías del furor y de la imbecilidad, parece que después de haber estado perdidas durante largo tiempo en esas caracterizaciones individuales, poco a poco toman un valor general, formando dos polos en los cuales tiende a

---

[96] Durante una gran parte del siglo XIX, la psiquiatría asilaria ha consistido esencialmente en un trabajo de especialización. *Cf.,* por ejemplo, el inagotable análisis de las monomanías.

[97] Por ejemplo, Mathurin Milán, entró en Charenton el 31 de agosto de 1707: "Su locura siempre ha consistido en ocultarse de su familia, llevar en París y en los campos una vida oscura, y tener procesos; prestar con usura, sobre fondos perdidos, pasear su pobre espíritu por caminos desconocidos, y creerse capaz de ocupar los más altos cargos" (B. N-, Fondo Clairambault, 985, p. 403).

repartirse todo el dominio de la enajenación. En 1704, por ejemplo, puede leerse sobre los registros de Charenton una mención como ésta a propósito de un tal Claude Barbin: "Me ha parecido más extravagante que el año pasado; ...sin embargo diríase que su espíritu se balancea entre el furor y la imbecilidad." [98] Del lado del furor, hay todas las violencias ejercidas sobre nosotros, todas las amenazas de muerte, y esta rabia que va hasta volverse contra sí mismo: a propósito de una tal señora Gohart, observa de Argenson: "Su locura... a menudo va hasta el furor, y... según las apariencias la llevará o a deshacerse de su marido o a matarse ella misma a la primera ocasión."[99] La imbecilidad, asimismo, conlleva peligros mortales, pero bajo otra forma; la imbecilidad no puede asegurar su existencia ni responder de ella; el imbécil está librado pasivamente a la muerte, que ya no es violencia, sino pura y simple incapacidad de subsistir por sí mismo (la negativa a alimentarse es considerada como el signo más manifiesto de la imbecilidad). La locura se sitúa y oscila entre esos dos puntos en que ella culmina. Sólo hay clasificación por relación a esta doble urgencia. El internamiento distingue ante todo, en la locura, los peligros de muerte que ésta conlleva: es la muerte la que opera la separación, no la razón ni la naturaleza; todo el resto aún no es más que el gran hormigueo individual de las faltas y de los defectos. Éste es el primer esfuerzo hacia una organización del mundo asilario de la locura, y su prestigio seguirá siendo lo bastante grande hasta fines del siglo XVIII para que Tenon lo admita aún como enteramente válido, en la medida en que dicta los imperativos de la coerción: "Los locos se dividen en imbéciles y en furiosos; unos y otros exigen una vigilancia continua." [100]

Pero a partir de esta organización rudimentaria en la cual sólo el peligro de muerte logra conjurar lo pintoresco individual, lentamente van a constituirse coherencias nuevas, permitiendo poco a poco lo que podría llamarse una *percepción asilaría* de la locura. Aparecen nuevas cualidades que ya no sólo señalan peligros ni se ordenan según la muerte. Evidentemente es muy difícil seguir en sus recovecos el conjunto de ese trabajo, que sólo está señalado por las noticias, siempre muy breves, de los registros de internamiento. Pero hasta en esos textos parece que la locura empieza a hablar un idioma que ya no se refiere a la muerte y a la vida, sino a ella misma y a lo que puede comportar de sentido y no-sentido. Sin duda es en esta dirección como se puede comprender la distinción tan frecuente en el siglo XVIII, y tan oscura para nosotros, entre los insensatos y los alienados. Hasta el principio del siglo, los dos conceptos desempeñan, uno por relación al otro, un papel simétrico e inverso; en tanto que los "insensatos" designan a los delirantes en el grupo general de los locos o alienados; los alienados designan a aquellos que han perdido toda forma y

---

[98] Clairambault, 985, p. 349. *Cf.* también Pierre Dugnet: "Su locura sigue, y tiene más de imbecilidad que de furor" *(ibid.,* p. 134); o Michel Ambroise de Lantivy: "En su locura parece haber más de desorden y de imbecilidad que de terquedad y de furor" (Clairambault, 986, p. 104).

[99] Notas de R. de Argenson, p. 93. *Cf.* igualmente: "El llamado l'Amoureux es una especie de furioso capaz de matar a sus padres y de vengarse aun al precio de su vida. Ha estado en todas las rebeliones que han ocurrido en el hospital, y tuvo importante intervención en aquella en que el brigadier de los arqueros de los pobres, desgraciadamente, fue muerto" *(ibid.,* p. 66).

[100] Tenon, "Proyecto de relación de los hospitales civiles". *Documentos sobre los hospitales,* II, f° 228.

toda huella de razón entre los insensatos que, de manera general y menos precisa, tienen la "cabeza alterada" o "el espíritu perturbado". Pero poco a poco en el curso del siglo XVIII se realiza una separación que tiene un sentido diferente. El alienado ha perdido enteramente la verdad; está librado a la ilusión de todos los sentidos, a la noche del mundo. Cada una de sus verdades es un error, cada una de sus evidencias es un fantasma, es presa de las fuerzas más ciegas de la locura: "Tan pronto cae en una especie de demencia desprovista de toda razón y de todo sentimiento de humanidad, tan pronto agitado de una pasión violenta que le atormenta, entra en un frenesí que sólo le hace anhelar la sangre, el asesinato, la carnicería, y en esos momentos de perturbación y agitación, al no reconocer persona, al no reconocerse a sí mismo, se puede temer todo de él." [101] El alienado ha dejado atrás todos los límites de la accesibilidad; todo, en su mundo, se ha vuelto extraño a los otros y a sí mismo. En el universo del insensato, por el contrario, es posible reconocerse; allí, la locura siempre es asignable. Tan pronto encuentra un lugar en la percepción, o al menos en lo que puede haber de juicio y de creencia en una percepción —"es un *insensato* que se imaginaba que el Padre Eterno se le había aparecido y le había dado el poder de predicar la penitencia y de reformar el mundo"—,[102] tan pronto se sitúa en la aprehensión intelectual de la verdad, en la manera en que la reconoce, en que la deduce, y en que se adhiere a ella: "Siempre está empeñado en la astrología judicial y en esas impiedades misteriosas con que se había hecho un sistema de medicina." [103] El insensato no es como el alienado que hace valer las fuerzas vivas de la locura; deja que la sinrazón circule más o menos secretamente bajo la apariencia de la razón; a propósito del mismo sujeto hacen esta observación los religiosos de Charenton: "Lo que antes pensaba por un principio de libertinaje o una prevención criminal, lo cree, antes por extravagancia que por razón; cree que los espíritus infernales lo obsesionan." El insensato no es enteramente extraño al mundo de la razón: antes bien representa la razón pervertida, perpetuamente derivada a cada movimiento del espíritu. En él se realizan incesantemente el peligroso intercambio de la razón y de la sinrazón, en tanto que la alienación designa, antes bien, el momento de la ruptura. El alienado está totalmente del lado del no-sentido; el insensato, en la inter-versión del sentido.

Sin duda, tales diferencias han permanecido bastante fluidas para aquellos mismos que las utilizaban, y nada prueba que hayan sido seguidas con rigor. Sin embargo, los principios organizadores —vida y muerte, sentido y no-sentido— aparecen con la constancia bastante para que esas categorías se mantengan poco más o menos iguales a lo largo de todo el siglo XVIII, agrupando alrededor de los temas principales nociones derivadas. Por ejemplo, el "rabioso" significará una mezcla de furor y de alienación, una especie de embriaguez del no-sentido en las formas últimas de la violencia. Luis Guillermo de la Formassie es internado inicialmente en Bicétre, porque sólo puede "abusar de su libertad"; pero pronto el furor se hace más violento, y cae en un no-sentido total: se ha vuelto "rabioso"; "sólo conoce a una anciana que, sola, le lleva de comer de parte de su familia, y todas las sirvientas de la casa se expondrían a morir de sus

[101] B. N. Joly de Fleury, ms. 1501, fo 310.
[102] B. N. Clairambault, ms. 985, p. 128.
[103] *Ibid.,* p. 384.

golpes si se le aproximasen".[104] El "obcecado", por el contrario, pone todo lo que puede tener de furor y de violencia al servicio de una idea insensata. Un hombre llamado Rolando Genny ha sido llevado a la Bastilla, y después a Bicétre por "visiones que son de la misma especie que las de los iluminados y las de los fanáticos...; la sola vista de un eclesiástico lo pone furioso".[105] En cuanto al "espíritu perturbado", participa, antes bien, de la alienación y de la imbecilidad, manifestando en la dulzura y en la incapacidad el desorden de sus pensamientos; en uno de los libros de ingreso de Bicétre se habla de un antiguo maestro de escuela que "habiendo contraído, nupcias con una mujer de mala vida, había caído en tan grande desazón que su espíritu quedó perturbado por completo".[106]

Tales nociones pueden parecer muy precarias si se les confronta con las clasificaciones teóricas. Pero su consistencia puede probarse al menos de manera negativa por el hecho de que también y durante tanto tiempo han resistido a la penetración de la influencia médica. En tanto que se enriquece la percepción asilar, la medicina sigue siéndole extraña, y sólo interviene de manera accidental y casi marginal. Apenas se encuentran algunas anotaciones médicas que no pasan del orden de lo pintoresco, como por ejemplo ésta, a propósito de un insensato que se creía poseído por los espíritus: "La lectura de libros que tratan de la ciencia cabalística ha iniciado su mal, y la intemperancia de su constitución ardiente y melancólica lo ha aumentado fuertemente"; y, un poco más adelante: "su locura se declara cada vez más a menudo acompañada de una melancolía negra y de un furor peligroso".[107] La clase médica no es una clase de internamiento; puede desempeñar cuando mucho un papel descriptivo, o, aún más rara vez, un papel de diagnóstico, pero bajo una forma siempre anecdótica: "Sus ojos extraviados y su cabeza involuntariamente inclinada sobre uno de sus hombros dan a conocer bastante claramente que su curación es muy incierta."[108]

Así pues, se puede reconstituir, muy parcialmente y en el límite de las informaciones que podemos recabar, toda una labor oscura que ha sido paralela al trabajo de la clasificación teórica, pero que no le pertenece de manera alguna. Esta simultaneidad prueba, por una y otra parte, la penetración de la razón en ese dominio de la locura que ésta, sin embargo, había conjurado por el internamiento. Pero por un lado, con la medicina tenemos el trabajo del conocimiento que trata las formas de la locura como otras tantas especies naturales; del otro lado, un esfuerzo de reconocimiento por el cual en cierto modo deja que la locura tenga la palabra y haga oír voces que, por primera vez en la historia del occidente cristiano, no serán ni las de la profecía ni las del trance ni las de la posesión ni las de la bufonería; voces en que la locura no habla de otra cosa, ni por algún otro, sino por ella misma. En el silencio del internamiento, la locura ha conquistado extrañamente un idioma que es el suyo.

Y durante largo tiempo, lo que tradicionalmente se ha llamado la "psiquiatría clásica" —de manera aproximada, la que va de Pinel a Bleuler—

---

[104] *Ibid.,* ms. 985, p. 1.
[105] *Ibid.,* pp. 38-39.
[106] *Ibid.,* p. 129.
[107] *Ibid.,* pp. 377 y 406.
[108] *Ibid.,* p. 347. Aun debe notarse que no se encuentran esas observaciones más que en los registros de Charenton, casa sostenida por los hermanos de San Juan de Dios, es decir, por una orden hospitalaria que pretendía ejercer la medicina.

formará conceptos que, en el fondo, no son más que compromisos, incesantes oscilaciones entre esos dos dominios de la experiencia que el siglo XIX no ha logrado unificar: el campo *abstracto* de una *naturaleza teórica* en la cual pueden separarse los conceptos de la teoria médica; y el espacio *concreto* de un internamiento *artificialmente* establecido en que la locura empieza a hablar por si misma. Ha habido como un "análisis médico" y una "percepción asilaría" que nunca han sido adecuados uno al otro, y la manía clasificadora de los psiquiatras del siglo pasado probablemente indica una inconformidad siempre nueva ante esas dos fuentes de la experiencia psiquiátrica, y la imposibilidad de conciliarias. No es el conflicto entre experiencia y teoría, entre familiaridad cotidiana y saber abstracto, lo bien conocido y lo conocido; es, de manera más secreta, un desgarramiento en la experiencia que hemos obtenido, y que quizás obtenemos siempre, de la locura, desgarramiento que separa la locura considerada por nuestra ciencia como enfermedad mental de lo que puede revelar de sí misma en el espacio en que la ha alienado nuestra cultura. Fiel a las amenazas de la muerte y al sentido del lenguaje, la percepción asilaría ha hecho más, sin duda, que toda la nosografía del siglo XVIII, para que un día se llegue a prestar atención a lo que la locura podía decir de sí misma. Un trabajo más profundamente médico que la medicina estaba realizándose allí mismo donde la medicina no tenía cabida, allí mismo donde los locos no eran enfermos.

En adelante, podemos seguir el hilo. A partir del momento en que vemos, desde el fondo del siglo XVIII, a los locos repartirse como por sí mismos y ocupar un lugar que les pertenece como cosa propia, podemos comprender bien cómo han sido posibles el asilo del siglo XIX, la psiquiatría positiva, la locura afirmada al fin en sus derechos. Todo está en su lugar, de un siglo al otro: primero el internamiento, del que proceden los primeros asilos de locos; de allí brota esta curiosidad —pronto piedad, mañana humanitarismo y solicitud social— que permitirá surgir a Pinel y a Tuke; que provocarán, a su vez, el gran movimiento de reforma: encuestas de comisarios, constitución de grandes hospitales, los cuales, finalmente, inauguran la época de Esquirol, y el impulso de una ciencia médica de la locura. La línea es recta; el progreso es fácil. El Charenton de los Hermanos de San Juan de Dios nos deja prever el Charenton de Esquirol; y la Saípétriére, sin duda, no tenía más que un destino, el que le ha asignado Charcot.

Pero basta un poco de atención para que el hilo se rompa, y en más de una parte. Desde el origen mismo, ese movimiento que, muy pronto, tiende a aislar los locos, ¿estamos tan seguros ya de su sentido? Desde luego, en el silencio y la inmovilidad del internamiento, este esbozo de movimiento, esta primerísima percepción, ¿no es el signo de que ya nos "acercamos", de que no nos acercamos solamente a un saber más positivo, sino de que nace una sensibilidad más inquieta, más vecina del sentido mismo de la locura, como una fidelidad nueva a sus contornos? Se deja hablar a lo que hay de alienado en el hombre, se empieza a prestar atención a tantos balbuceos, se oye subir, en ese desorden, lo que será la prefiguración de un orden, la indiferencia se abre a la diferencia: ¿No es, justamente, que la locura entra en la familiaridad del lenguaje y que casi se nos abre ya en un sistema de intercambio? ¿No es que el hombre, por un movimiento que no tardará en comprometer toda la estructura de la alienación, empieza a reconocerse

allí? Esto es algo que simplificaría la historia y agradaría a nuestra sensibilidad. Pero lo que. queremos saber no es el valor que para nosotros ha tomado la locura, es el movimiento por el cual ha ocupado un lugar en la percepción del siglo XVIII: la serie de rupturas, de discontinuidades, de explosiones por las cuales ha llegado a ser lo que es para nosotros en el olvido opaco de lo que antes ha sido. Si se siguen las cosas con un poco de atención, está allí la evidencia: si el siglo XVIII ha dejado un lugar, poco a poco, a la locura, si ha diferenciado ciertos rostros de ella, no lo ha logrado acercándose, sino, por el contrario, alejándose: ha sido necesario instaurar una nueva dimensión, delimitar un nuevo espacio y como otra soledad para que, en ese segundo silencio, al fin pueda hablar la locura. Si ocupa entonces un lugar, es a medida que nos alejamos de ella; sus rostros, sus diferencias, no los debe a una atención que se le presta sino a una indiferencia que la separa. De tal suerte que el máximo de distancia se adquirirá en la víspera misma del día en que surgirá "liberada" y convertida en "humana", en víspera del día mismo en que Pinel reformará Bícetre.[109] Ahora, solamente falta demostrarlo.

No hay un psiquiatra, no hay un historiador que no se deje llevar, a principios del siglo XIX, por el mismo principio de indignación; en todas partes el mismo escándalo, la misma virtuosa reprobación: "Sin vergüenza alguna, han puesto a los alienados en las prisiones." Esquirol enumera el fuerte del Há, en Burdeos, las casas de fuerza en Tolosa y Rennes, los "Bicétres" que encontramos aún en Poitiers, en Caen, en Amiens, y el "Castillo de Angers"; "por lo demás, hay pocas prisiones donde no encontremos alienados furiosos; los infortunados son encadenados en los calabozos al lado de los criminales. [Qué monstruosa asociación! Los alienados tranquilos son más maltratados que los malhechores." [110]

Todo el siglo les hace eco; en Inglaterra son los Tuke, convertidos en historiadores y apologistas de la obra ancestral; [111] en Alemania, después de Wagnitz, es Reil el que gime por estos desgraciados "arrojados como criminales en subterráneos, en calabozos donde no penetra jamás el ojo de la humanidad".[112] La época positivista, durante más de medio siglo, ha testimoniado sin descanso, con ruidosa pretensión, de haber sido la primera en librar a los locos de la lastimosa confusión con los condenados, de haber separado la inocencia de la sinrazón y la culpabilidad de los criminales.

Ahora bien, es solamente un juego el demostrar que esta pretensión es vana. Hacía muchos años que se oían las mismas protestas; antes de Reil, encontramos a Franck: "Aquellos que han visitado los asilos de alienados en Alemania se acuerdan con horror de lo que han visto. Uno se espanta al entrar en esos asilos de desgracia y de aflicción; no se oyen sino

---

[109] Naturalmente no se trata de inscribir en el debate entre los hagiógrafos de Pinel —como Sémelaigne— y quienes tratan de reducir su originalidad atribuyendo al internamiento clásico todos los propósitos humanitarios del siglo XIX, como Sérieux y Liben. No es para nosotros un problema de influencia individual, sino de estructura histórica, estructura de la experiencia que una cultura puede tener de la locura. La polémica entre Sémelaigne y Sérieux es cuestión política, y también familiar. Sémelaigne, aliado a los descendientes de Pinel, es un radical. En toda esta discusión no hay la menor huella de conceptos.
[110] Esquirol, Des maladies mentales, II, p. 138.
[111] S. Tuke, Description of the Retreat, York, 1813; D. H. Tuke, Chapters of History of the Insane, Londres, 1882.
[112] Citado por Esquirol, *loc. cit.,* pp. 134-135.

gritos de desesperación, y es allí donde habita el hombre que se distingue por sus talentos y sus virtudes." [113] Antes de Esquirol, antes de Pinel, existieron La Rochefoucauld y Tenon; y antes de ellos, hubo un insistente murmullo a lo largo de todo el siglo XVIII, hecho de insistentes protestas, recomenzadas año tras año, de aquellos mismos que pudiera creerse que fueron los más indiferentes, los más interesados quizás en conservar semejante confusión. Veinticinco años antes de las protestas de Pinel, podemos invocar a Malesherbes, haciendo "la visita de las prisiones de Estado con la intención de romper las puertas. Los prisioneros que encontró con el espíritu perturbado.... ¿fueron enviados a unas casas donde la sociedad, el ejercicio y las atenciones que él había cuidadosamente prescrito, debían curarlos, según decía él?" [114] Aun en años anteriores del siglo y con una voz más sorda, han existido los directores, los ecónomos, los vigilantes, que de generación en generación siempre han pedido, y algunas veces obtenido la misma cosa: la separación de los locos y los malhechores; existió el prior de la Caridad de Senlis que suplicaba al teniente de policía el alejar a muchos prisioneros, para encerrarlos más bien en algunas fortalezas,[115] existió ese vigilante de la Casa de fuerza de Brunswick que pide —en 1713— que no se mezclen los locos con los internados que trabajan en los talleres.[116] Lo que el siglo XIX ha formulado ruidosamente, *con* todos sus recursos patéticos, ¿no lo había dicho y repetido incansablemente el siglo XVIII en voz baja? Esquirol, Reil y los Tuke, ¿verdaderamente han hecho algo más que volver a decir, en un tono más elevado, lo que era desde años atrás uno de los lugares comunes de la práctica de los asilos? La lenta emigración de los locos de la que hemos hablado que abarca de 1720 a la Revolución, probablemente sólo es el efecto más visible.

Y sin embargo, escuchemos lo que se ha dicho en ese semisilencio. ¿Cuáles son los argumentos del prior de Senlis cuando pide que se aparte de los locos a uno de los correccionarios?: "Es digno de lástima, así como dos o tres que estarían mejor en una ciudadela, a causa de la compañía de otros seis que están locos, y que los atormentan noche y día." El sentido de esta frase será tan bien comprendido por el teniente de policía que los internados en cuestión serán puestos en libertad. Las reclamaciones del vigilante de Brunswick tienen el mismo sentido: el taller está trastornado por los gritos y los desórdenes de los insensatos; su furor es un perpetuo peligro, y vale más volver a mandarlos a las celdas donde están atados. Y podemos presentir con esto que en un siglo y en el otro, las mismas protestas tenían en el fondo el mismo valor. A principios del siglo XIX, la gente se indigna de que los locos *no* sean tratados mejor que los condenados de derecho común, o los prisioneros del Estado; a lo largo del siglo XVIII, se considera que los internados merecen mejor suerte que la de ser confundidos con los insensatos. Para Esquirol, el escándalo estriba en que los condenados no son sino condenados; para el prior de Senlis, en que los locos, después de todo, no son sino locos.

La diferencia acaso *no* sea muy importante, y se hubiera podido adivinar. Y, sin embargo, es preciso valorarla para comprender cómo se ha

---

[113] *Ibid.,* p. 135.
[114] Mirabeau, *Des lettres de cachet,* cap. XI, *(Euvres,* ed. Merilhou, I, p. 269.
[115] Arsenal, ms. 11 168. *Cf.* Ravaisson, *Archives de la Bastille,* t. XIV, p. 275.
[116] Kirchhoff, *loc. cit.,* pp. 110-111.

transformado, a lo largo del siglo XVIII, la conciencia de la locura. No ha evolucionado en el marco de un movimiento humanitario que poco a poco la hubiera aproximado a la realidad humana del loco, a su forma más próxima y lastimosa; tampoco ha evolucionado bajo la presión de una necesidad científica, que la hubiera hecho más atenta, más fiel a lo que la locura pueda decir de sí misma. La conciencia de la locura ha cambiado lentamente, y lo ha hecho en el espacio, real y artificial a la vez, del confinamiento; es por medio de deslices imperceptibles en las estructuras, o en instantes de crisis violentas, como poco a poco se forma la conciencia de la locura que será contemporánea de la Revolución. Si los locos llegan a estar aislados, si la monotonía del insensato se divide en especies rudimentarias, no es gracias a ningún progreso médico o a algún acercamiento humanitario. Es en el fondo mismo del confinamiento donde nace el fenómeno; es a él al que hay que preguntar cuál es esa nueva conciencia de la locura.

Conciencia política mucho más que filantrópica. Pues si se percibe en el siglo XVIII que hay entre los internados, entre los libertinos, los depravados, los hijos pródigos, hombres cuyo desorden es de otra naturaleza, que tienen una inquietud irreductible, es a esos internados precisamente a quienes se debe el descubrimiento. Son ellos los primeros que protestan, y lo hacen con gran violencia. Los ministros, los tenientes de policía, los magistrados, son asediados con las mismas quejas interminables, incansablemente repetidas: uno escribe a Maurepas y se indigna de estar "confundido con los locos, entre los cuales hay furiosos, de tal manera que en todo momento estoy en riesgo de recibir peligrosos insultos";[117] algún otro —es el abate de Montcrif— da la misma queja al teniente Berryer: "He aquí el noveno mes de estar confundido, en esta horrible guarida, con quince o veinte locos furiosos, mezclados con epilépticos."[118] A medida que el siglo avanza las protestas contra el confinamiento se hacen más vivas: cada vez con mayor fuerza, la locura se vuelve la obsesión de los internos, en la imagen misma de su humillación, de su razón vencida y reducida al silencio. Pronto llegará el día en que Mirabeau reconocerá en la promiscuidad vergonzosa de la locura un instrumento sutil de embrutecimiento, usado contra aquellos a quienes se pretende reducir, y la imagen misma del despotismo, que es la bestialidad triunfante. El loco no es la primera y más inocente víctima del confinamiento, sino el más oscuro y visible, y el más insistente símbolo del poder que interna. La sorda obstinación de los poderes está allí, entre internados, con esa llamativa presencia de la sinrazón. La lucha contra los poderes establecidos, contra la familia y contra la Iglesia, vuelve a iniciarse en el corazón mismo del confinamiento, en las saturnales de la razón. Y la locura representa tan bien a los poderes que castigan, que hace efectivamente el papel de castigo suplementario, ese castigo agregado que conserva el orden y la disciplina uniforme en las casas de forzados. La Rochefoucauld-Liancourt da testimonio de esto en su informe al Comité de Mendicidad: "Uno de los castigos infligidos a los epilépticos y a otros inválidos de las salas, y también a los buenos pobres, es el de ponerlos entre los locos." [119] El escándalo estriba solamente en el hecho de que los

---

[117] Bourges de Longchamp, Arsenal, ms. 11496.
[118] Citado en Bonnafous-Sérieux, *loc. cit.,* p. 221.
[119] La Rochefoucauld-Liancourt, Informe al Comité de Mendicidad, *loc. cit.,* p. 47.

locos son la verdad brutal del confinamiento, el instrumento pasivo de lo que éste tiene de peor. ¿No es preciso ver en este hecho la señal —lugar común de toda la literatura del confinamiento del siglo XVIII— que la estancia en una casa de forzados conduce necesariamente a la locura? A fuerza de vivir en ese mundo delirante, en medio del triunfo de la sinrazón, es imposible dejar de unirse, por la fatalidad dé los lugares y de las cosas, a aquellos que son el símbolo viviente de ello: "Observaré que la mayor parte de los insensatos que encierran en las casas de forzados y en las prisiones del Estado, allí han llegado a serlo, unos por el exceso de malos tratos, otros por el horror de la soledad, en la cual encuentran a cada instante los hechizos de una imaginación agudizada por el dolor." [120]

La presencia de los locos entre los prisioneros no constituye el límite escandaloso del confinamiento, sino su verdad; no es abuso, sino esencia. La polémica que el siglo XVIII sostiene contra el confinamiento se refiere frecuentemente a la mezcla que se hace de locos y gente razonable; pero no toca la relación fundamental que se admite entre los locos y el confinamiento. Cualquiera que sea la actitud que se adopte, esto, por lo menos, no está en discusión. Mirabeau, el amigo de los hombres, es tan severo con el confinamiento como con los propios internados; para él, ninguno de los que están encerrados "en las célebres prisiones de Estado" es inocente; pero su lugar no está en esas casas dispendiosas, donde arrastran una vida inútil. ¿Para qué encerrar a las "muchachas alegres" que, si fueran transportadas a las manufacturas de provincia, podrían llegar a ser muchachas trabajadoras? O esos "malvados que esperan la libertad únicamente para hacerse colgar. ¿Por qué esa gente que está atada a cadenas ambulantes no son empleados en trabajos que podrían ser malsanos para los obreros voluntarios? Servirían de ejemplo..." Una vez que se desalojara a toda esa población, ¿qué quedaría en las casas de confinamiento? Aquellos que no pueden ser colocados en ningún otro sitio, y que están allí por pleno derecho. "Algunos prisioneros de Estado, cuyos crímenes no deben ser revelados", a los que conviene agregar "los viejos que, habiendo consumido en el desenfreno y la disipación todo el fruto del trabajo de su vida, y que habiendo tenido siempre la ambiciosa perspectiva de morir en el hospital, lo consiguen tranquilamente"; por último, los insensatos que deben poder meterse en algún lado: "Éstos pueden vegetar en donde sea."[121] Mirabeau el joven hace su demostración en sentido inverso: "Desafío a cualquier ser viviente a que pruebe que los prisioneros de Estado, los malvados, los libertinos, los locos y los viejos arruinados forman, no digo ya el mayor número, sino la tercera, la cuarta o la décima parte de los habitantes de las fortalezas, casas de corrección y prisiones de Estado." El escándalo para él no estriba, pues, en que los alienados estén entre los malvados, sino en que no constituyan junto con éstos lo esencial de la población internada. Así pues, ¿quién puede quejarse de estar mezclado con los criminales? No aquellos que han perdido para siempre la razón, sino aquellos que han tenido un momento de extravío en su juventud: "Yo podría preguntar... por qué se confunde a los malvados con los libertinos. .. Yo podría preguntar por qué se deja a unos jóvenes con peligrosas disposiciones con unos hombres que muy rápidamente los conducirán al último grado de la corrupción... Finalmente, si existe esa

[120] Mirabeau, loc. *cit.,* p. 264.
[121] Mirabeau, *L'Ami des hommes,* ed. de 1758, t° II, pp. 414 *ss*

mezcla de libertinos y de malvados, como es completamente cierto, ¿por qué mediante esa reunión odiosa, infame, atroz, nos hacemos culpables de la más abominable de las faltas, la de conducir a los hombres al crimen?" En cuanto a los locos, ¿qué otra suerte puede deseárseles? No son lo bastante razonables, para no estar encerrados, ni lo bastante prudentes para no ser tratados como malvados, y "es completamente verdadero que es preciso ocultar a la sociedad aquellos que han perdido el uso de la razón".[122]

Vemos así cómo funciona en el siglo XVIII la crítica política del confinamiento. De ninguna manera en el sentido de una liberación de la locura; de ningún modo puede decirse que haya conseguido a los alienados una atención más filantrópica, o mejores servicios médicos. Al contrario, ha ligado más sólidamente que nunca la locura con el confinamiento, y esto mediante un doble vínculo; uno que hacía de ella el propio símbolo del poder que encierra, y que la convierte en su irrisorio y obsesivo representante en el interior del mundo del confinamiento; el otro, que la designaba como el objeto más propio de todas las medidas de confinamiento. Sujeto y objeto, imagen y fin de la represión, símbolo de su arbitraria obcecación y justificación de todo lo que puede haber de razonable y de fundamental en él. Por una vuelta paradójica, la locura aparece finalmente como la sola razón de un confinamiento, en el cual ella es el símbolo de una profunda sinrazón. Muy próximo aún el pensamiento del siglo XVIII, Michelet lo formulará con un asombroso rigor; vuelve a encontrar el movimiento mismo del pensamiento de Mirabeau, a propósito de su permanencia en Vincennes, al mismo tiempo que Sade:

1) El confinamiento aliena: "La prisión hace locos. Aquellos que se encontraban en la Bastilla y en Bicétre están embrutecidos."

2) Lo que hay de más irrazonable, de más vergonzoso, de más profundamente inmoral en los poderes del siglo XVIII, está representado en el espacio del confinamiento, y por un loco. "Se han visto los furores de la Salpétriére. Existía un loco espantoso en Vincennes, el vesánico Sade, que escribía con la esperanza de corromper los tiempos venideros."

3) Es a ese solo loco a quien debían reservar el confinamiento, y nada se ha hecho al respecto. "Se le soltó en breve, y se encerró a Mirabeau."[123]

Así pues, existe un vacío en medio del confinamiento; un vacío que aisla a la locura, y la exhibe en lo que tiene de irreductible, de insoportable para la razón; aparece ahora con algo que la distingue de los otros motivos de encierro. La presencia de los locos aparece allí como una injusticia; *pero para los otros.* Queda rota la envoltura que guardaba la confusa unidad de la sinrazón. La locura se individualiza, y aparece extrañamente como gemela del crimen, o por lo menos ligada a él por una proximidad que todavía no se discute. En este confinamiento despojado de una parte de su contenido, subsisten solamente esas dos formas; entre las dos simbolizan

---

[122] *Ibid.,* p. 264.

[123] *Histoire de France,* edición de 1899, pp. 293-294. Los hechos son inexactos. Mirabeau fue internado en Vincennes del 8 de junio de 1777 al 13 de diciembre de 1780. Sade permaneció allí del 15 de febrero de 1777 al 29 de febrero de 1784, con una interrupción de 39 días en 1778. Por cierto, sólo salió de Vincennes para pasar a la Bastilla.

aquello que el confinamiento puede tener de necesario: ellas son las únicas, que de allí en adelante constituyen lo que merece ser encerrado. Pero por haberse colocado a distancia, por haber llegado a ser finalmente una forma asignable dentro del mundo perturbado de la sinrazón, no por ello se ha liberado la locura; entre ella y el confinamiento se ha creado una pertenencia profunda, un vínculo que es casi de esencia.

Pero en el mismo momento, el confinamiento atraviesa por otra crisis, aún más profunda, puesto que ésta no pone en cuestión solamente su papel represivo, sino su misma existencia; una crisis que no viene del interior, y que no está vinculada a las protestas políticas, sino que se eleva lentamente de todo un horizonte económico y social.

El internamiento, sin duda, no ha desempeñado el papel sencillo y eficaz cuyas virtudes se cantaban en tiempos de Colbert; respondía demasiado a una necesidad real para no integrarse a otras estructuras, y no ser utilizado para otros fines.

E inicialmente ha servido de parada en los desplazamientos demográficos que ha podido exigir la población de las colonias. Desde principios del siglo XVIII, el teniente de policía pasa al ministro la lista de los internados de Bicétre y de la Salpétriére que son "buenos para las islas", y solicita para ellos órdenes de partida; [124] éste no es aún más que un medio de liberar al hospital general de toda una población estorbosa pero activa, que no sería posible mantener indefinidamente encerrada. Es en 1717, con la fundación de la "Compañía de Occidente", cuando la explotación de América se integra por completo a la economía francesa. Se recurre a la población internada: empiezan entonces las famosas partidas de Ruán y de La Rochelle: carretas para las muchachas, cadenas para los muchachos. Las primeras violencias de 1720 no se renuevan,[125] pero sí se conservará la costumbre de esas deportaciones añadiendo un nuevo terror a la mitología del internamiento. Se empieza a encerrar gente para después poder "enviarla a las islas"; se trata de obligar a toda una población móvil a expatriarse, y a ir a explotar los territorios coloniales; el internamiento se convierte en depósito en el cual se mantiene en reserva a los emigrantes que se enviarán en el momento indicado, y a la región determinada. A partir de esta época, las medidas de internamiento ya no sólo son función del mercado de la mano de obra en Francia, sino del estado de la colonización en América: curso de las mercancías, desarrollo de las plantaciones, rivalidad entre Francia e Inglaterra, guerras marítimas que perturban a la vez el comercio y la emigración. Habrá periodos de disminución de actividades, como durante la Guerra de los Siete Años; por el contrario, habrá fases durante las cuales será muy activa la demanda, y la población internada será fácilmente liquidada enviándola a América.[126]

Por otra parte, a partir de la segunda mitad del siglo se produce un importante cambio de las estructuras agrícolas: la desaparición progresiva, en Francia como en Inglaterra, de las tierras comunales. Su separación, que

---

[124] *Cf.* Arsenal, ms. 12685 y 12686 para Bicétre y 12692 12695 para la Salpétriére.
[125] Sobre todo, las cometidas por las compañías especiales encargadas de reclutar colonos, "los bandoleros del Mississippi". *Cf.* descripción detallada en Levasseur, *Recherches historiques sur le systéme de Laxo,* París, 1854.
[126] Se buscaban entonces jóvenes dispuestos a unirse voluntariamente a la colonia" *(Manon Lescaut,* col. Cri de la France, p. 175).

estaba autorizada, se vuelve obligatoria en Francia en 1770. Directa o indirectamente, son los grandes propietarios los que se aprovechan de esta medida: las pequeñas granjas de recría quedan arruinadas; allí donde los bienes comunales han sido repartidos según el modo igualitario, entre familias y hogares, se constituyen pequeñas propiedades, cuya vida es precaria.[127] En suma, toda una población rural se encuentra apartada de su tierra, y obligada a seguir la vida de los obreros agrícolas, expuestos a las crisis de producción y de desempleo; se ejerce alternativamente una doble presión sobre los salarios, tendiente a hacerles disminuir de manera continua: las malas cosechas que hacen bajar los ingresos agrícolas, las buenas, que hacen bajar los precios de venta. Se esboza una recesión, que sólo irá ampliándose durante los veinte años que preceden a la Revolución.[128] La indigencia y el desempleo, que, sobre todo desde mediados del siglo XVIII, eran fenómenos urbanos y que en la campiña sólo tenían un carácter temporal, van a convertirse en problemas rurales. Las *work-houses,* los hospitales generales habían nacido, en su mayoría, en las regiones en que manufacturas y comercios se habían desarrollado más rápidamente y, por consiguiente, la población era más densa.

¿Habrá que crearlos ahora en las regiones agrícolas, donde reina una crisis casi permanente?

A medida que avanza el siglo, el internamiento se encuentra ligado a fenómenos cada vez más complejos. Se vuelve cada vez más urgente, pero también cada vez más difícil, cada vez más ineficaz. Se suceden tres graves crisis, casi contemporáneas en Francia y en Inglaterra: a las dos primeras se responderá por una agravación de las prácticas de internamiento. A la tercera, ya no se podrán oponer medios tan sencillos. Y es el internamiento mismo el que quedará en entredicho.

La primera crisis, violenta pero transitoria, tuvo lugar en el momento del tratado de Aquisgrán: acontecimiento de superficie, puesto que, de hecho, las grandes estructuras no fueron afectadas y la recuperación económica se esbozó desde el día siguiente de la guerra.[129] Pero los soldados licenciados, los internados que aguardan el intercambio de los territorios coloniales ocupados, la competencia de las manufacturas inglesas, provocan un movimiento de desempleo lo bastante acentuado para que, por doquier, se teman motines o una emigración en masa: "Las manufacturas a las que estábamos tan acostumbrados se hunden, en todas partes; las de Lyon están en quiebra; hay más de 12 mil obreros mendigando en Ruán, los mismos en Tours, etc. Se cuentan más de 20 mil de esos obreros que han salido del reino desde hace tres meses para dirigirse al extranjero, a España, a Alemania, etc., donde se les recibe y

---

[127] El contralor general Laverdy ordena la separación de los comunales, por la Declaración real del 5 de julio de 1770. *(Cf.* Sagnac, *La formation de la société francaise modeme,* pp. 256 *ss.)* El fenómeno fue más sensible en Inglaterra que en Francia. Los *Landlords* fácilmente obtienen el derecho de *enclosure,* en tanto que en Francia los intendentes a menudo se han opuesto.

[128] *Cf.* Labrousse, *La crise de l'économie francaise à la fin de l'Ancien Régime,* París, 1944.

[129] Arnould da las siguientes cifras para el volumen de los intercambios con el exterior: para el periodo 1740-1748, 430, 1 millón de libras, para el periodo 1749-1755, 616, 7; la exportación, por sí sola, ha aumentado en 103 millones de libras *(De la balance du commerce et des relations com-merciales extérieures de la france,* París, an III, 2' ed.).

donde el gobierno es económico."[130] Se intenta contener el movimiento decretando la detención de todos los mendigos: "Se ha dado orden de detener a todos los mendigos del reino; los gendarmes actúan en las campiñas, en tanto que se hace lo mismo en París, donde se está seguro de que no vuelven, viéndose copados por todas partes."[131] Pero aún más que en el pasado, el internamiento se revela impopular y vano: "Los arqueros de París, en favor de los pobres, y a los que se llama arqueros de la escudilla, han arrestado a unos pequeños mendigos, y luego, equivocándose o fingiendo equivocarse, han detenido a hijos de burgueses, lo que ha comenzado las primeras revueltas; hubo el 19 y el 20 de este mes, pero las del 23 fueron más considerables. Todo el pueblo, reuniéndose en los barrios en que se han hecho esas capturas, han matado en esta jornada de 4 a 8 de esos arqueros." [132] Finalmente, los hospitales están atestados, sin haber resuelto realmente ningún problema: "En París, todos los mendigos han sido liberados después de su arresto, y después de las sediciones que se han visto, han inundado las calles y los caminos." [133] De hecho, es la expansión económica de los años siguientes lá que va a reabsorber toda esa mano de obra.

Alrededor de 1765, nueva crisis, y de otra importancia. El comercio francés se ha hundido; la exportación se ha reducido a menos de la mitad;[134] a consecuencia de la guerra, el comercio con las colonias está prácticamente interrumpido. La miseria es general. Resumiendo en una palabra toda la historia económica de Francia en el siglo XVIII, Arnould escribe: "Recuérdese el estado de prosperidad experimentado por Francia desde la caída del Sistema hasta mediados de este siglo, y compáresele con las heridas profundas hechas a la fortuna pública por la guerra de 1755."[135] En la misma época, Inglaterra atraviesa una crisis igualmente grave; pero por causas totalmente distintas y de un aspecto diferente; a consecuencia de las conquistas coloniales, el comercio se acrecienta en proporciones considerables;[136] pero una serie de malas cosechas (1756-1757) y la interrupción del intercambio con los países agrícolas de Europa provocan un considerable aumento del precio de los bienes. Una y otra parte responden a la crisis mediante el internamiento. Cooper publica en 1765 un proyecto de reforma de las instituciones de caridad; propone que se creen en cada *hundred,* bajo la doble vigilancia de la nobleza y del clero, casas que abarquen una enfermería para los enfermos pobres, talleres para los indigentes válidos, y alas de corrección para quienes se nieguen a trabajar. Se fundan incontables casas en las campiñas, según ese modelo, inspirado él mismo por la *work-house* de Carlford. En Francia, una orden real de 1764 [137] establece la apertura de depósitos de mendicidad; pero la decisión no

[130] Argenson, *Journal et Mémoires,* t. VI, p. 228, 19 de julio, 1750.
[131] *Ibid.,* p. 80, 30 de noviembre, 1749.
[132] *Ibid.,* pp. 202-20S, 26 de mayo, 1750.
[133] *Ibid.,* p. 228, 19 de julio, 1750.
[134] El total de exportaciones para el periodo 1749-1755 había sido de 341, 2 millones de libras; para el periodo 1756-1763, es de 148, 9 millones. *Cf.* Arnould, *loc. Cit.*
[135] *Ibid.*
[136] El total de las exportaciones para el año de 1748 había sido de 11142 202 libras; en 1760, 14 693 270. *Cf.* Nicholls, *English Poor Latos,* II, p. 54.
[137] Se había creado una comisión, el año anterior, para estudiar los medios de acabar con la mendicidad. Fue la que redactó la orden de 1764.

recibirá un principio de aplicación hasta después de una orden del Consejo del 21 de septiembre de 1767: "Que se preparen y establezcan en las diferentes generalidades del reino casas suficientemente cerradas para recibir allí gentes sin confesión... los que queden detenidos en dichas casas serán alimentados y mantenidos a expensas de Su Majestad." Al año siguiente se abren ochenta depósitos de mendicidad en toda Francia; tienen poco más o menos la misma estructura y el mismo destino que los hospitales generales; por ejemplo, el reglamento del deposito de Lyon establece que se recibirán aíli vagabundos y mendigos condenados al encierro por juicio de preboste, "las muchachas de mala vida detenidas después del paso de las tropas", "particulares enviados por orden del Rey", "insensatos, pobres y abandonados, así como aquellos por quienes se pague pensión".[138] Mercier ofrece un.a descripción de esos depósitos, que muestra cuan poco difieren de las viejas casas del hospital general; misma miseria, misma mezcla, mismo ocio: "Prisiones de nueva institución, imaginadas para limpiar prontamente las calles y los caminos de los mendigos, a fin de que no se vea más la miseria insolente al lado del fasto insolente. Se les hunde en la última inhumanidad, en habitaciones fétidas y tenebrosas en que se les deja librados a ellos mismos. La inacción, la mala alimentación, el apiñamiento con compañeros de su miseria no tardan en hacerlos desaparecer unos detrás de otros." [139] De hecho, muchos de esos depósitos sólo han vivido el mismo tiempo de la crisis.

Y es que a partir de 1770, y durante todo el periodo de recesión que seguirá, la práctica del internamiento comienza a retroceder; a la crisis que entonces empieza no se va a responder ya con el internamiento, sino con medidas que tienden a limitarlo.

El edicto de Turgot sobre el comercio de granos había provocado una baja del precio de compra, pero un alza muy considerable del de venta, en el momento mismo en que la separación de bienes comunales desarrollaba el proletariado agrícola. Sin embargo, Turgot "hace cerrar varios depósitos de mendicidad, y cuando Necker llegará al poder, habrán desaparecido 47 de ellos; algunos, como el de Soissons, habrán tomado la apariencia de hospitales para ancianos y enfermos.[140] Algunos años después, Inglaterra, a consecuencia de la guerra de América, atravesará una crisis de desempleo bastante grave. El Parlamento votará entonces —en 1782— un acta *for the better relief and Employment of the Poor.*[141] Se trata de toda una reorganización administrativa que tiende a despojar a las autoridades municipales de sus principales poderes en lo que concierne a la mendicidad; en adelante serán los magistrados del distrito los que designarán a los "guardianes" de los pobres en cada parroquia, y los directores de las *workhouses;* nombrarán un inspector, cuyos poderes de administración y control serán casi absolutos. Pero lo que importa sobre todo es que al lado de las *workhouses* se fundarán *poorhouses* que no estarán realmente

---

[138] Artículo 1° del Título del Reglamento del Depósito de Lyon, 1783, citado en Lallemand, IV, p. 278.

[139] Mercier, *Tablean de París,* ed. de 1783, t. IX, p. 120.

[140] *Cf.* Sérieux, "Las alas de alienados del depósito de Soissons" *(Boletín de la Sociedad Histórica de Soissons,* 1934, t. V, p. 127). "El depósito de Soissons seguramente es uno de los más bellos establecimientos y de los mejor dirigidos que hay en Francia" (Récalde, *Traite sur les abus qui subsistent dans les hópitaux du Royanme,* p. 110).

[141] Conocida con el nombre de *Gilbert's Act.*

destinadas más que a los que se han vuelto "indigentes por la edad, la enfermedad o invalidez, incapaces de subvenir a su propia subsistencia mediante su trabajo". En cuanto a los pobres válidos, no se les enviará ni a esas casas ni a las *workhouses,* sino que se deberá procurarles cuanto antes un trabajo que convenga a sus fuerzas y su capacidad; habrá que asegurarse de que el trabajo sea justamente retribuido. Con Turgot, con la *Gilbert's Act,* no estamos en el final del internamiento, sino en el momento en que aparece despojado de sus poderes esenciales. Ahora se sabe que no se puede resolver una crisis de desempleo, que no es susceptible de actuar sobre los precios. Si aún tiene un sentido, es en la medida en que concierne a una población indigente, incapaz de subvenir a sus necesidades. Pero no puede figurar ya, de manera eficaz, en las estructuras económicas.

Toda la política tradicional de la asistencia y de la represión del desempleo queda puesta en cuestión. Se hace urgente una reforma.

La miseria, poco a poco, se libera de las antiguas confusiones morales. Se ha visto al desempleo, en el curso de las crisis, tomar un aspecto que no podía confundirse más con el de la pereza; se ha visto a la indigencia y a la ociosidad forzada a extenderse a través de los campos, allí donde se había creído reconocer justamente las formas más inmediatas y puras de la vida moral; esto ha revelado que la miseria no es, de ser probable, algo que pertenece exclusivamente al orden de la falta. "La mendicidad es el fruto de la miseria, la cual es el resultado de accidentes sobrevenidos ya sea en la producción de la tierra, ya sea en la producción de manufacturas, en el alza de los víveres o en un exceso de población, etc..."[142] La indigencia se convierte en algo económico.

Pero no es algo contingente ni destinado a la supresión para siempre. Hay una cierta cantidad de miseria que no puede hacerse desaparecer, una especie de fatalidad de la indigencia, que debe acompañar hasta el fin de los tiempos a todas las formas sociales, incluso a aquellas que ocupan a todos los ociosos: "No debe haber más pobres en un Estado bien gobernado, que aquellos que nacen en la indigencia, o que caen allí por accidente." [143] El fondo de miseria es de alguna manera inalienable: nacimiento o accidente, es algo que no se puede evitar. Durante mucho tiempo ha habido una incapacidad para concebir un Estado donde no hubiera pobres, ya que el estado de necesidad aparecía con gran fuerza inscrito en el destino del hombre y en la estructura de la sociedad: propiedad, trabajo e indigencia son términos que permanecen unidos en el pensamiento de los filósofos hasta el siglo XIX.

Necesaria porque no puede suprimirse, esta parte de la pobreza lo es también porque hace posible la riqueza. Porque la clase necesitada trabaja y consume poco, es por lo que puede enriquecerse una nación, por lo que adquieren valor sus campos, sus colinas y sus minas, y por lo que se pueden fabricar productos que serán vendidos en todo el mundo; en resumen, un pueblo es pobre si carece de pobres. La indigencia se transforma en un elemento indispensable para el Estado. En ella se oculta la vida más secreta, pero la más real de una sociedad. Los pobres son el fundamento y la gloria de las naciones. Y su miseria, que no puede suprimirse, debe ser exaltada y se le deben rendir homenajes: "Mi deseo es

---

[142] Brissot de Warville, *Théorie des lois criminelles* (1781), t. I, p. 79.
[143] *Encyclopédie,* artículo "Hospital".

sólo el de atraer una parte de esa atención vigilante [la del poder] hacia la parte del pueblo que sufre...; los socorros que se le dan conservan esencialmente el honor y la prosperidad de un imperio, cuyos pobres son en todas partes su más firme sostén, ya que un soberano no puede conservar y extender su dominio sin favorecer la población, el cultivo de las tierras, las artes y el comercio; y los pobres son los agentes de esos grandes poderes que crean la verdadera fuerza de un pueblo."[144] Hay allí toda una rehabilitación moral del pobre, que señala, más profundamente, una reintegración social y económica de su personaje. Dentro de la economía mercantilista, el pobre carecía de sitio, pues no era ni productor ni consumidor: ocioso, vagabundo, desocupado, pertenecía al confinamiento, y por esta medida se le excluía y se le abstraía, si así puede decirse, de la sociedad. Con la industria naciente, que necesita sus brazos, vuelve a formar parte del cuerpo de la nación.

Así, el pensamiento económico elabora sobre nuevos fundamentos la noción de pobreza. Había habido toda una tradición cristiana para la cual el que tenía una existencia real y concreta, una presencia carnal, era el pobre: rostro siempre individual de. la necesidad, tránsito simbólico del Dios hecho hombre. La abstracción del confinamiento había descartado al pobre, lo había confundido con otras figuras, al envolverlo en una condenación ética, pero no había logrado disociar los rasgos. El siglo XVIII descubre que "los pobres" no existen, como realidad concreta y última; que en ellos se han confundido durante mucho tiempo dos realidades de naturaleza diferente.

Por una parte, existe la *pobreza:* rarefacción de los ingresos y del dinero, situación económica vinculada al estado del comercio, de la agricultura, de la industria. Por otra parte, existe la *población:* no como elemento pasivo sujeto a las fluctuaciones de la riqueza, sino como fuerza que forma parte directa de la situación económica, del movimiento productor de la riqueza, puesto que es el trabajo del hombre el que la ha creado, o por lo menos la transmite, la desplaza y la multiplica. El "pobre" era una noción confusa, donde se mezclaban esta riqueza que es el hombre, y el estado de necesidad, que se creía esencial para la humanidad. En realidad, entre la pobreza y la población, hay una relación rigurosamente inversa.

Fisiócratas y economistas están de acuerdo sobre esto. La población es, en sí misma, uno de los elementos de la riqueza. Constituye una fuente segura e inagotable. Para Quesnay y sus discípulos, el hombre es el intermedio entre la tierra y la riqueza: *"Tanto vale el hombre, tanto vale la tierra,* dice un proverbio sensato. Si el hombre es nada, la tierra lo será también. Con unos hombres se duplica la tierra que se posee; con ellos se rotura, con ellos se adquiere. Sólo Dios ha sabido sacar a un hombre de la tierra, pero en todas partes se ha sabido, con la ayuda de los hombres, tener la tierra, o cuando menos el producto, lo que a final de cuentas es lo mismo. De aquí se sigue que el principal bien es tener hombres, y el segundo, poseer la tierra." [145]

Para los economistas, la población es un bien igualmente esencial. Incluso, para ellos lo es bastante más, ya que creen que no solamente se crean riquezas con el trabajo agrícola, sino con toda transformación industrial, y hasta con la circulación mercantil. La riqueza depende del

---

[144] *Ibid.* Récalde, Prefacio, pp. II, III.
[145] Mirabeau, *L'Ami des hommes,* ed. de 1758, t. I, p. 22.

trabajo efectivo que realiza el hombre: "No teniendo el Estado más riquezas reales que el producto real de sus tierras y la industria de sus habitantes, su riqueza llegará al máximo cuando el producto de cada *arpent* [(*)] de tierra y de la industria de cada individuo haya llegado a su más alto grado."[146]

Paradójicamente, una población será más preciosa, siendo más numerosa, puesto que ofrecerá a la industria una mano de obra barata, lo que, al hacer descender los precios de costo, permite el desarrollo de la producción y del comercio. En ese mercado indefinidamente abierto de la mano de obra, el "precio fundamental" —que corresponde según Turgot a la subsistencia del obrero— y el precio determinado por la oferta y la demanda, terminan por ser iguales. Un país estará, pues, bastante más favorecido en la competencia comercial si tiene a su disposición la mayor riqueza virtual de una población numerosa.[147]

Craso error del confinamiento, y falla económica: se cree suprimir la miseria poniendo fuera de circulación, y manteniendo por caridad a la *población pobre.* En realidad, se oculta artificialmente a la *pobreza;* y se suprime realmente a una parte de la *población,* que es siempre una riqueza dada. ¿Se cree ayudar a los pobres a salir de su indigencia provisional? Se les impide: se restringe el mercado de mano de obra, lo que es aún más peligroso puesto que se está precisamente en crisis. Sería preciso, al contrario, tratar de reducir la carestía de los productos con una mano de obra más barata y compensar su rareza por un nuevo esfuerzo industrial y agrícola.

Sólo existe un remedio razonable: volver a colocar a toda la población confinada en el circuito de la producción, y repartirla en los puntos donde la mano de obra es más rara. Utilizar a los pobres, a los vagabundos, a los exiliados y emigrados de cualquier especie es un secreto de la riqueza y un elemento importante en la competencia con otras naciones: "¿Cuál es el mejor medio para debilitar a los Estados vecinos, cuya potencia e industria nos hacen sombra?", se preguntaba Josias Tucker en ocasión de la emigración de los protestantes. "¿Es el forzar a sus subditos a permanecer en su patria, negándose a recibirlos, o incorporarlos a nosotros, y atraerlos a nuestro país por buenos tratamientos, haciéndoles gozar de las ventajas de los otros ciudadanos?" [148]

El confinamiento es criticable por las repercusiones que puede tener sobre el mercado de mano de obra; pero aún más porque constituye, junto con todas las obras de caridad tradicionales, una financiación peligrosa. Como la Edad Media, la época clásica siempre había tratado de asegurar la asistencia a los pobres por el sistema de fundaciones. Es decir, una parte del capital en inmuebles o de las rentas, se hallaba, por lo mismo, inmovilizado. Y esto de una manera definitiva, puesto que, con la justa preocupación de evitar la comercialización de las empresas de asistencia, se han tomado todas las medidas jurídicas para que estos bienes no vuelvan a entrar jamás en circulación. Pero con el transcurso del tiempo, sus

---

[(*)] Antigua medida agraria equivalente a una pertica, o sea 42.21 áreas.
[146] Turgot, "Elogio de Gournay", *(Euvres,* ed. Schelle, t. I, p. 607.
[147] *Cf.* Turgot, "Carta a David Hume", 25 de marzo, 1767, *(Euvres,* ed. Schelle, t. II, pp. 658-665.
[148] Tucker, *Cuestiones importantes sobre el comercio.* Traducido por Turgot, *(Euvres,* ed. Schelle, t. I, pp. 442-470.

utilidades disminuyen; la situación económica se modifica, la pobreza cambia de aspecto: "La sociedad no tiene siempre las mismas necesidades; la naturaleza y la distribución de las propiedades, la división entre las diferentes clases del pueblo, las opiniones, las costumbres, las ocupaciones generales de la nación o de sus diferentes porciones, el mismo clima, las enfermedades y los otros accidentes de la vida humana sufren una continua variación; nacen nuevas necesidades; otras dejan de hacerse sentir." [149] El carácter definitivo de la fundación está en contradicción con el desarrollo variable y flotante de las necesidades accidentales, a las cuales se supone que debe proveer. Si la riqueza que ella inmoviliza no es puesta de nuevo en circulación, será preciso encontrar nuevos capitales, a medida que aparezcan nuevas necesidades. Así, la parte de fondos y de rentas que está colocada a un lado aumenta siempre, mientras que disminuye la parte productiva. Esto no puede dejar de conducir a una pobreza más grande y, por lo tanto, a más fundaciones. Y el proceso puede seguir indefinidamente. Puede llegar el momento en que "las fundaciones siempre multiplicadas... absorban todos los fondos y todas las propiedades particulares". Viéndolas con claridad, las formas clásicas de la asistencia son causa de empobrecimiento, ya que la inmovilización progresiva es la muerte de toda la riqueza productiva. "Si todos los hombres que han vivido hubiesen tenido una tumba, para encontrar .tierras de cultivo habría sido necesario derrumbar esos monumentos estériles, y remover las cenizas de los muertos para alimentar a los vivos." [150]

Es necesario que la asistencia a los pobres tome un sentido nuevo. En la forma que aún reviste, el siglo XVIII reconoce que entra en complicidad con la miseria y contribuye a desarrollarla. La única asistencia que no sería contradictoria haría valer, en una población pobre, aquello por lo cual es rica en potencia: el puro y simple hecho de que es una población. Internarla sería un contrasentido. Por el contrario, se la debe dejar en plena libertad del espacio social; se reabsorberá sola, en la medida que formará una mano de obra barata: los puntos de sobrepoblación y de miseria, por el hecho mismo, se convertirán en los puntos en que más rápidamente se desarrollen comercio e industria.[151] La única forma valiosa de asistencia es la libertad: "Todo hombre sano debe procurarse la subsistencia mediante su trabajo, porque si fuera alimentado sin trabajar, lo sería a expensas de los que trabajan. Lo que el Estado debe a cada uno de sus miembros es la supresión de los obstáculos." [152] El espacio social debe estar enteramente libre de todas esas barreras y todos esos límites: supresión de las veedurías que establecen obstáculos internos; supresión del internamiento que marca una coacción absoluta, en los límites exteriores de la sociedad. La política de salarios bajos, la ausencia de restricciones de protección al empleo, deben borrar la pobreza, o al menos integrarla de una nueva manera en el mundo de la riqueza.

Este nuevo lugar de la pobreza tratan de definirlo decenas de

---

[149] Turgot, artículo "Fundación" de la *Encyclopédie. (Euvres,* ed. Schelle, I, pp. 584-593.
[150] *Cf.* Turgot, "Carta a Trudaine sobre el Limousin", (*Euvres,* ed. Schelle, II, pp. 478-495.
[151] *Cf. ibid.,* pp. 478-495.
[152] Artículo "Fundación", de la Encyclopédie.

proyectos.[153] Todos, o casi todos, escogen como punto de partida la distinción entre "pobres válidos" y "pobres enfermos". Distinción muy antigua, pero que había seguido siendo precaria y bastante móvil, sin otro sentido que el de principio de clasificación dentro del internamiento mismo. En el siglo XVIII se redescubre esta distinción, y se la toma rigurosamente. Entre "pobres válidos" y "pobres enfermos" la diferencia no está tan sólo en el grado de su miseria, sino en la naturaleza del miserable. El pobre que puede trabajar es un elemento positivo en la sociedad, aun si no se le aprovecha: "El infortunio puede ser considerado como un instrumento, como una potencia, pues no quita las fuerzas, y esas fuerzas pueden ser empleadas en bien del Estado, en provecho mismo del individuo a quien se obliga a aprovecharla." Por el contrario, el enfermo es un peso muerto, representa un elemento "pasivo, inerte, negativo", y no interviene en la sociedad más que como puro consumidor: "La miseria es un peso que tiene un precio; se le puede unir a una máquina, le hará ir adelante; la enfermedad es una masa que no se puede captar, que no se puede más que mantener o dejar caer, que obstaculiza continuamente y no ayuda jamás." [154] Así pues, hay que disociar, en la vieja noción de hospitalidad, lo que allí se encontraba confusamente mezclado: el elemento positivo de la indigencia, el fardo de la enfermedad.

Los pobres válidos deberán trabajar, no bajo la coacción, sino en plena libertad, es decir, bajo la sola presión de las leyes económicas que hacen de esta mano de obra no empleada el bien más precioso: "El apoyo que mejor conviene al infortunado válido es el medio de ayudarse a sí mismo por sus propias fuerzas y por su propio trabajo; la limosna al hombre sano y robusto no es una caridad, o no es más que una caridad mal entendida; impone a la sociedad una carga superflua... veamos así que el gobierno y los propietarios hagan disminuir las distribuciones gratuitas."[155]

Lo que para el siglo XVIII aún seguía siendo "eminente dignidad" de los pobres, y que daba su sentido eterno al acto de caridad, se convierte, ahora, en una utilidad primordial; ninguna conmiseración, sino el reconocimiento de la riqueza que representan desde aquí abajo. El rico de la Edad Media era santificado por el pobre; el del siglo XVIII es mantenido por él: sin las "clases inferiores, es decir, menesterosas de la sociedad, el rico no sería ni alojado ni vestido ni alimentado; para él, el artesano levanta su

---

[153] Cf. algunos textos, como Savarin, Le cri de l'humanité aux États généraux (París, 1789); Marcillac, Hópitaux remplaces par des sociétés physiques (S. L. N. D.) ; Coqueau, Essai sur l'établissement des hópitaux dans les grandes villes, París, 1787; Récalde, Traite sur les abus qui subsistent dans les hópitaux, París, 1786. Y otros muchos escritos anónimos: Précis des vues genérales en faveur de ceux qui n'ont ríen, Lons-le-Saulnier, 1789, seguido de Un moyen d'extirper la mendicité, París, 1789; Plaidoyer pour l'héritage du pauvre, París, 1790. En 1777 la Academia de Chálons-sur-Marne había propuesto como tema examinar "las causas de la mendicidad y los medios de extirparla". Le fueron enviadas más de cien memorias. Publicó de ellas un resumen en que quedan indicados de la manera siguiente los medios de suprimir o de prevenir la mendicidad: enviar a los mendigos a su comunidad, donde deberán trabajar; suprimir la limosna pública; disminuir el número de hospitales; reformar los que se conserven; establecer Montes de Piedad; fundar talleres, reducir el número de las fiestas; abrir manicomios "para quienes perturben la armonía de la sociedad" *(cf.* Brissot de Warville, *Teoría de las leyes penales,* I, p. 261, nota 123).

[154] Coqueau, *loc. cit.,* pp. 23-24.

[155] *Ibid.,* p. 7.

frágil estructura, lleva con peligro de su vida pesos enormes hasta la cumbre de nuestros edificios; para él, el cultivador desafia la intemperie de las estaciones y las fatigas abrumadoras de la cosecha; para él, una multitud de infortunados van a buscar la muerte en las minas o en los talleres de pintura o de preparaciones minerales".[156] El pobre es reintroducido en la comunidad de la cual lo había arrojado el internamiento; pero tiene ahora un rostro nuevo. Ya no es la justificación de la riqueza, su forma espiritual; no es más que su materia preciosa. Había sido su razón de ser. Es ahora su condición de existencia. Por el pobre, el rico ya no se trasciende, subsiste. Convertida nuevamente en esencial para la riqueza, la pobreza debe ser liberada del internamiento y puesta a su disposición.

¿Y el pobre enfermo? Es, por excelencia, el elemento negativo. Miseria sin recursos ni salvación, sin riqueza virtual. Él y sólo él reclama una asistencia total. Pero ¿sobre qué fundarla? No tiene ninguna utilidad económica cuidar a los enfermos, no tiene ninguna urgencia material. Sólo los movimientos del corazón pueden exigirla. Si hay una asistencia a los enfermos, nunca será más que la organización de los sentimientos de piedad y solidaridad, más primitivos que el cuerpo social puesto que, sin duda, son su origen: "Las ideas de sociedad, de gobierno, de ayuda pública están en la naturaleza; pues la idea de compasión también está allí, y es esta idea primitiva la que les sirve de base." El deber de asistencia está, pues, fuera de la sociedad, puesto que ya está en la naturaleza, pero está en ella puesto que la sociedad no es, en su origen, más que una de las formas de ese deber, tan antiguo como la coexistencia de los hombres. Toda la vida humana, desde los sentimientos más inmediatos hasta las formas más elaboradas de la sociedad, se encuentran en esa red de deberes de asistencia: *"beneficencia natural",* inicialmente: *"sentimiento intimo* que nace con nosotros, que se desarrolla más o menos y que nos hace sensibles a la miseria así como a las enfermedades de nuestros semejantes" Después viene la *"beneficencia personal,* predilección de la naturaleza que nos lleva a hacerles el bien particular". Finalmente *"beneficencia nacional,* siempre conforme a los principios mismos de nuestra existencia, que encierra un sentimiento íntimo, un sentimiento extendido que lleva al cuerpo de la nación a reformar los abusos que se le denuncien, a escuchar las dolencias, a desear el bien que está en el orden de las cosas posibles, a extenderlo sobre todas las clases de los individuos que se encuentran en la miseria o que están afligidos por enfermedades incurables".[157]

La asistencia se convierte en el primero de los deberes sociales, incondicionado entre todos porque es la condición misma de la sociedad, el vínculo más vivo entre los hombres, el más personal y al mismo tiempo el más universal. Pero sobre las formas concretas que debe tomar esta asistencia, vacila el pensamiento del siglo XVIII. ¿Hay que entender por "deber social" una obligación absoluta para la sociedad? ¿Toca al Estado hacerse cargo de la asistencia? ¿Es el Estado el que debe construir los hospitales y distribuir los auxilios?

Hubo toda una polémica en los años que precedieron a la Revolución. Unos eran partidarios de instaurar un control de Estado sobre todos los establecimientos de asistencia, considerando que todo *deber social* es por ello mismo un *deber de la sociedad* y finalmente del Estado: se proyecta

---

[156] Coqueau, *loc. cit.,* p. 7.
[157] Desmonceaux, *De la bienfaisance nationale,* París, 1789, pp. 7-8.

una comisión permanente que controlará todos los hospitales del reino; se sueña con construir grandes hospitales en que serán atendidos todos los pobres que caigan enfermos.[158] Pero la mayoría rechaza la idea de esta asistencia masiva. Economistas y liberales consideran, antes bien, que un *deber social* es un *deber del hombre en sociedad,* no de la sociedad misma. Para fijar las formas de asistencia que sean posibles, hay que definir, pues, al hombre social, definir, para el hombre social, cuáles son la naturaleza y los límites de los sentimientos de piedad, de compasión, de solidaridad que pueden unirlo a sus semejantes. La teoría de la asistencia debe reposar sobre este análisis, semi-psicológico, semi-moral; y no sobre una definición de las obligaciones contractuales del grupo. Así concebida, la asistencia no es ya una estructura de Estado, sino un nexo personal que va del hombre al hombre.

Discípulo de Turgot, Dupont de Nemours trata de definir ese nexo, que une un sufrimiento a una compasión. El hombre, cuando experimenta un dolor, busca primero en sí mismo el alivio de su mal; luego se queja, "empieza a implorar el socorro de sus parientes y de sus amigos, y todos ellos lo asisten, a consecuencia de una tendencia natural que la compasión pone, más o menos, en el corazón de todos los hombres".[159] Pero esa tendencia es, sin duda, de la misma naturaleza que la imaginación y la simpatía, según Hume; su vivacidad no es constante, su vigor no es indefinido; no tiene aquella fuerza inagotable que le permitiría ir con la misma espontaneidad hacia todos los hombres, aun los desconocidos. Pronto se llega al límite de la compasión: y no se puede exigir a los hombres extender su piedad "más allá del término en que los cuidados y la fatiga que representarían les resultaran más penosos que la compasión que sienten". Por tanto, no es posible considerar la asistencia como un deber absoluto que se impondría al menor ruego del que está en desgracia. Sólo puede ser el resultado de una tendencia moral. Y es por su fuerza por la que hay que analizarla. Se la puede deducir de dos componentes: uno negativo, constituido por lo que cuestan los cuidados que hay que prodigar (a la vez gravedad de la enfermedad y distancia por recorrer: cuanto más se aleja uno del hogar y del medio inmediato, más difíciles resultan materialmente los cuidados); el otro es positivo, determinado por la intensidad del sentimiento que inspira la enfermedad; pero decrece rápidamente a medida que uno se aleja del dominio de los afectos naturales circunscritos por la familia. Pasado cierto límite, determinado a su vez por el espacio, por la imaginación y por la vivacidad de las propensiones —límite que depende en mucho del hogar— sólo las fuerzas negativas llegan a desempeñar un papel, y la asistencia no puede ser obligada: "Esto es lo que hace que el socorro de la familia, unida por el amor y por la amistad sea siempre el primero, el más atento, el más enérgico... pero... cuando el socorro viene de más lejos, vale menos, y más pesado parece a quienes lo

---

[158] Récalde exige la creación de un comité "para la reforma general de los hospitales"; después, "una comisión permanente, con autoridad del Rey, ocupada sin cesar en mantener el orden y la equidad en el empleo de los denarios consagrados a los pobres" *(loc. cit.,* p. 129) . *Cf.* Claude Chevalier, *escription des avantages d'une maison de santé* (1762) . Dulaurent, *Essai sur les établissements nécessaixes et les moins dispendieux pour rendre le service dans les hópitaux vraiment utile á l'humanité,* 1787.

[159] Dupont de Nemours, Idees sur les secours á donner aux pauvres malades dans une grande ville, 1786, pp. 10-11.

prestan."

Así se encuentra enteramente renovado el espacio social en que está situada la enfermedad. Desde la Edad Media hasta el fin de la época clásica, había permanecido homogéneo. Todo hombre caído en la miseria y la enfermedad tenía derecho a la piedad de los otros, y a sus cuidados. Era universalmente prójimo de cada uno; en cualquier instante podía presentarse a todos. Y cuando venía de más lejos, cuanto más desconocido era su rostro, más vivos eran los símbolos universales que llevaba; era entonces el Miserable, el Enfermo por excelencia, que en su anonimato ocultaba poderes de glorificación. Por el contrario, el siglo XVIII fragmenta este espacio, y hace aparecer allí todo un mundo de rostros ilimitados. El enfermo se encuentra situado en unidades discontinuas. Zonas activas de vivacidad psicológica, zonas inactivas y neutras de alejamiento y de inercia del corazón. El espacio social de la enfermedad está fragmentado según una especie de economía de la devoción, de tal modo que el enfermo ya no puede concernir a todo hombre, sino solamente a quienes pertenecen a su mismo medio: vecindad en la imaginación, proximidad en los sentimientos. El espacio social de la filantropía no sólo se opone al de la caridad como un mundo laico a un mundo cristiano, sino como una estructura de discontinuidad moral y afectiva que distribuye los enfermos según dominios separados de pertenencia a un campo homogéneo, en que cada miseria se dirige a cada hombre según la eventualidad, siempre entregada al azar, pero siempre significativa, de su pasaje.

Sin embargo, el siglo XVIII no ve allí un límite. Por el contrario, se piensa dar a la asistencia mayor vivacidad natural, y también más justos fundamentos económicos. Y si en lugar de construir vastos hospitales cuyo mantenimiento es caro, se distribuyeran directamente los socorros a las familias de los enfermos, habría en ello una triple ventaja. Primero, sentimental, porque, al verlo cotidianamente, la familia no pierde la piedad real que experimenta hacia el enfermo. Económica, puesto que ya no es necesario dar a este enfermo alojamiento y alimento, que le están asegurados en su casa. Finalmente médica, porque, sin hablar de la minuciosidad particular de los cuidados que recibe, el enfermo no se ve afectado por el espectáculo deprimente de un hospital al que todos consideran "como el templo de la muerte". La melancolía del espectáculo que lo rodea, las contaminaciones diversas, el alejamiento de todo lo que le es caro agravan los sufrimientos del paciente, y terminan por suscitar enfermedades que no se encontrarían espontáneamente en la nauraleza, porque parecen creaciones propias del hospital. La situación del hombre hospitalizado comporta enfermedades particulares, una especie de "hospitalismo" anterior a su definición y "el médico de hospital debe ser mucho más hábil para librarse del peligro de la falsa experiencia que parece resultar de las enfermedades artificiales, a las cuales debe atender en los hospitales. En efecto, ninguna enfermedad de hospital es pura" [160] Así como el internamiento, finalmente, es creador de pobreza, el hospital es creador de enfermedad.

El lugar natural de la curación no es el hospital; es la familia, al menos el medio inmediato del enfermo. Y así como la pobreza debe reabsorberse en la libre circulación de la mano de obra, la enfermedad debe desaparecer en los cuidados que el medio natural del hombre puede darle

---

[160] *Ibid.*, pp. 10-11.

espontáneamente: "La sociedad misma, para ejercer una verdadera caridad, debe emplearse lo menos posible y hacer, hasta donde dependa de ella, uso de las fuerzas particulares de las familias y los individuos." [161]

Esas "fuerzas particulares" son aquellas que se solicitan y se tratan de organizar a fines del siglo XVIII.[162] En Inglaterra, una ley de 1722 prohibía toda forma de socorro a domicilio: el indigente enfermo debía ser conducido al hospital, donde, de manera anónima, sería objeto de la caridad pública. En 1796, una nueva ley modifica esta disposición, considerada como "mal adaptada y opresiva", ya que impide a ciertas personas recibir determinados socorros ocasionales que merecen, y porque priva a otras del "reconfortamiento inherente a la situación doméstica". Unos vigilantes decidirán en cada parroquia los auxilios que se puedan prestar a los enfermos indigentes que permanezcan en sus casas.[163] Se trata así de favorecer, también, el sistema de seguros mutuos; en 1786, Acland establece el proyecto de una "universal friendly or benefit society": campesinos y sirvientes se suscribirían a ella y podrían recibir, en caso de enfermedad o de accidente, socorro a domicilio; en cada parroquia un farmacéutico aportaría los medicamentos, una mitad de cuyo precio pagaría la parroquia, y la otra mitad la asociación.[164]

La Revolución, al menos en sus principios, abandona los proyectos de reorganización central de la asistencia y de construcción de grandes hospitales. El informe de La Rochefoucauld-Liancourt está conforme á las ideas liberales de Dupont de Nemours y de los discípulos de Turgot: "Si prevaleciera el sistema de socorro a domicilio, entre otras preciosas ventajas, presenta la de expandir los beneficios a toda la familia del socorrido, de hacerle rodear de lo que le es caro y de reafirmar así mediante la asistencia pública los nexos y afectos naturales, la economía resultante sería muy considerable, puesto que una suma muy inferior a la mitad de la que hoy cuesta el pobre de hospital mantendría suficientemente al individuo socorrido en su propia casa." [165]

Dos movimientos extraños el uno al otro. Uno ha nacido y se ha desarrollado en el interior del espacio definido por el internamiento: gracias a él, la locura ha cobrado independencia y singularidad en el mundo confuso en que había estado encerrada; nuevas distancias van a permitirle ser percibida ahora allí donde no se reconocía casi más que la sinrazón. Y en tanto que todas las otras figuras encerradas tienden a escapar del internamiento, sólo ella permanece allí, último náufrago, último testimonio de esta práctica que fue esencial al mundo clásico, pero cuyo sentido nos parece hoy bastante enigmático.

Y luego ha habido aquel otro movimiento que, en cambio, ha nacido fuera del internamiento. Reflexión económica y social sobre la pobreza, la

---

[161] *Ibid.,* p. 113.
[162] A petición de Turgot, Brienne hace una investigación sobre la asistencia en la región de Toulouse. Redacta las conclusiones en 1775, y las lee en Montigny. Recomienda el socorro a domicilio, pero también la creación de hospicios para ciertas categorías, como los locos (B. N. Fondo francés 8129, fos 244-287).
[163] Nicholls, *The English Poor Laws,* II, pp. 115-116.
[164] Edén, *State of the Poor,* I, p. 373.
[165] La Rochefoucauld-Liancourt (Procés-verbal de l'Assemblée nationale, t. XLIV), pp. 94-95.

enfermedad y la asistencia. Por primera vez en el mundo cristiano, la enfermedad se encuentra aislada de la pobreza y de todas las figuras de la miseria.

En suma, se aparta todo lo que antes envolvía a la locura: el círculo de la miseria, y el de la sinrazón se deshacen, uno y otro. La miseria vuelve en los problemas inmanentes en la economía; la sinrazón se hunde en las figuras profundas de la imaginación. Sus destinos no se cruzan. Y lo que reaparece, en este final del siglo XVIII, es la locura misma, aún condenada a la vieja tierra de exclusión, como el crimen, o también confronta todos los problemas nuevos que presenta la asistencia a los enfermos.

Liberada, la locura ya lo está, en el sentido en que está libre de las viejas formas de experiencia en que se hallaba prisionera. Liberada no por alguna intervención de la filantropía, no por un reconocimiento científico y finalmente positivo de su "verdad", sino por todo ese lento trabajo que se ha efectuado en las estructuras más suberráneas de la experiencia: no allí donde la locura es enfermedad, sino allí donde está anudada a la vida de los hombres y a su historia, allí donde ellos experimentan concretamente su miseria y donde llegan a rondarles los fantasmas de la sinrazón. En esas regiones oscuras se ha formado lentamente la noción moderna de locura. No ha habido una adquisición nueva de nociones, sino "descubrimientos", si se quiere, en la medida en que es debido a un retroceso, a una distancia que se ha tomado, por lo que se ha experimentado de nuevo su presencia inquietante, en la medida en que toda una labor de "separación", muy pocos años antes de la reforma de Tuke y de Pinel, la hace aparecer finalmente aislada en la gran figura flagrante y arruinada de la sinrazón.

III DEL BUEN USO DE LA LIBERTAD

TENEMOS así la locura restituida en una especie de soledad: no aquella ruidosa, y en cierto modo gloriosa que había podido conocer hasta el Renacimiento, sino otra, extrañamente silenciosa, una soledad que la separa poco a poco de la comunidad confusa de las casas de internamiento, y que la cerca como a una zona neutra y vacía.

Lo que ha desaparecido, en el curso del siglo XVIII, no es el rigor inhumano con que se trata a los locos, sino la evidencia del internamiento, la unidad global en que eran tomados sin problema, y esos hilos innumerables que los insertaban en la trama continua de la sinrazón. Liberada, la locura lo está desde antes de Pinel, no de frenos materiales que la mantienen en la mazmorra, sino de una servidumbre mucho más coaccionante, quizá más decisiva, que la mantiene bajo el dominio de esta oscura potencia. Desde antes de la Revolución, es libre: libre para una percepción que la individualiza, libre para el reconocimiento de esos rostros singulares y de todo el trabajo que finalmente le dará su estatuto de objeto.

Dejada sola, y apartada de sus antiguos parentescos, entre las paredes desconchadas del internamiento, la locura causa un problema, planteando preguntas que hasta entonces nunca había formulado.

Sobre todo, ha causado problemas al legislador, que no pudiendo dejar de sancionar el fin del internamiento, ya no sabía en qué punto del espacio social situarla: prisión, hospital, o ayuda familiar. Las medidas tomadas inmediatamente, antes o inmediatamente después del principio de la Revolución reflejan esta indecisión.

En su circular sobre las órdenes reales, Breteuil exige a los intendentes indicarle la naturaleza de las órdenes de detención de las diversas casas de internamiento, y qué motivos las justifican. Deberán ser liberados, después de uno o dos años de detención cuando mucho, "aquellos que, sin haber hecho nada que haya podido exponerlos a la severidad de las penas pronunciadas por las leyes, se han entregado al exceso del libertinaje, del desorden y de la disipación". Por el contrario, se mantendrá en las casas de internamiento a "los prisioneros cuyo espíritu está enajenado y cuya imbecilidad les hace incapaces de conducirse en el mundo, o cuyos furores los harían allí peligrosos. Al respecto sólo se trata de asegurarse de que su estado sea siempre el mismo y, desgraciadamente, resulta indispensable continuar su detención mientras se reconozca que su libertad es, o nociva a la sociedad, o un beneficio inútil para ellos".[166] Es la primera etapa: reducir lo más posible la práctica del internamiento en lo que concierne a las faltas morales, los conflictos familiares, los aspectos más benignos de libertinaje, pero dejarlos valer en su principio y con una de sus mayores significaciones: el encierro de los locos. Es el momento en que la locura, de hecho, toma posesión del internamiento, en tanto que este mismo se despoja de sus otras formas de utilidad.

La segunda etapa es la de las grandes encuestas prescritas por la Asamblea Nacional y la Constituyente, en la secuela de la Declaración de los Derechos del Hombre: "Nadie puede ser arrestado, ni detenido más que en los casos determinados por la ley según las formas que ha prescrito ésta... La ley no debe admitir más que las penas estricta y evidentemente

---

[166] Circular a los intendentes (marzo, 1784); citado en Funck-Brentano, *Les Lettres de cachet á París,* p. XLII.

necesarias, y nadie puede ser castigado más que en virtud de una ley establecida y promulgada con anterioridad al delito y legalmente aplicada." La era del internamiento ha terminado. Tan sólo queda un aprisionamiento en que, por un instante, se codean los criminales condenados o presuntos, y los locos. El Comité de mendicidad de la Constituyente designa cinco personas[167] para visitar las casas de internamiento de París. El duque de La Rochefoucauld-Liancourt presenta el informe (diciembre 1789); por una parte, asegura que la presencia de los locos da a las casas de internamiento un estilo degradante y amenaza con reducir a los internados a un estatuto indigno de la humanidad; la mezcla que allí se tolera demuestra, de parte del poder y de los jueces, una gran ligereza: 'Esta preocupación está muy lejos de la piedad esclarecida y cuidadosa para la desgracia, por la cual recibe todos los consuelos, todos los paliativos posibles... *¿se* puede nunca, tratando de socorrer la miseria, consentir en degradar la humanidad?" [168]

Si los locos envilecen a aquellos a quienes se ha tenido la imprudencia de mezclar con ellos, hay que reservarles un internamiento especial; internamiento que no es médico, sino que debe ser la forma de asistencia más eficaz y más dulce: "De todas las desgracias que afligen a la humanidad, el estado de locura es, sin embargo, uno de aquellos que por más de un motivo despiertan la piedad y el respeto; a este estado debieran prodigarse cuidados por más de una razón; cuando no hay esperanzas de curación, aún quedan medios, dulzura, buenos tratos que pueden procurar a esos desgraciados al menos una existencia soportable. [169] En ese texto, el estatuto de la locura aparece en su ambigüedad: hay que proteger, a la vez, de sus peligros a la población internada, y hay que acordarle los beneficios de una asistencia especial.

Tercera etapa, la gran serie de decretos tomados entre el 12 y el 16 de marzo de 1790. La Declaración de los Derechos del Hombre recibe allí una aplicación concreta: "En el espacio de 6 semanas a partir del presente decreto, todas las personas detenidas en los castillos, casas de religión, casas de fuerza u otras prisiones cualesquiera, por órdenes reales o por órdenes de los agentes del poder ejecutivo, a menos que estén legalmente condenadas, decretadas en prisión o que haya en contra de ellas quejas en justicia por ocasión de un crimen importante, pena aflictiva, o encerradas a causa de locura, serán puestas en libertad." El internamiento queda, por tanto, de manera definitiva, reservado a ciertas categorías de justiciables, y a los locos. Pero para éstos se establece una condición: "Las personas detenidas por causa de demencia, durante tres meses, a contar del dia de publicación del presente decreto, serán puestas a disposición de la diligencia de nuestros procuradores, interrogadas por los jueces en las formas habituales, y, en virtud de sus ordenanzas, visitadas por los médicos que, bajo la vigilancia de los directores de distrito, se explicarán sobre la verdadera situación de los enfermos a fin de que, según la sentencia que haya sido pronunciada sobre su estado, sean atendidas en los hospitales

[167] El duque de Liancourt, el cura de Sergy, el cura de Cretot, diputados; Montlinot y Thouret "agregados externos al trabajo del Comité"; *cf.* Informe al Comité de mendicidad, *loc. cit.,* p. 4.

[168] *Loc. cit.,* p. 47.

[169] Informe al Comité de mendicidad, p. 78. Resumiendo sus trabajos al final de la Constituyente, el Comité pide la creación "de dos hospitales destinados a la curación de la locura" *(cf.* Tuetey, *L'Assistance publique á Paris pendant la Révolution,* t. I, Introducción, p. XV) .

que serán indicados para este efecto." [170] Tal parece que en adelante la opción será aprovechada. El 29 de marzo de 1790, Bailly, Duport-Dutertre y un administrador de la policía, se dirigen a la Salpétriére para determinar cómo se podrá aplicar el decreto; [171] en seguida hacen la misma visita a Bicétre. Y es que las dificultades son numerosas; en primer lugar, ésta: no existen hospitales destinados o al menos reservados a los locos.

Ante esas dificultades materiales, a las que se añaden tantas incertidumbres teóricas, va a empezar una larga fase de duda.[172] De todas partes se pide a la Asamblea un texto que permita protegerse contra los locos desde antes de la prometida creación de los hospitales. Y por una regresión, que será de gran importancia para el futuro, se hace caer a los locos bajo la ley de medidas inmediatas e incontroladas que no se toman siquiera contra los criminales peligrosos, sino contra las bestias dañinas. La ley del 16-24 de agosto de 1790 "confía a la vigilancia y a la autoridad de los cuerpos municipales... el trabajo de obviar o de remediar los acontecimientos desagradables que podrían ser ocasionados por los insensatos o los furiosos dejados en libertad y por los animales nocivos y feroces".[173] La ley del 22 de julio de 1791 refuerza esta disposición, haciendo a las familias responsables del cuidado de los alienados, y permitiendo a las autoridades municipales tomar todas las medidas pertinentes: "Los padres de los insensatos deben velar sobre ellos, e impedirles divagar y tener cuidado de que no cometan ningún desorden. Las autoridades municipales deben obviar los inconvenientes que resultaran de la negligencia con que los particulares cumpliesen con ese deber." Por esa desviación de su liberación, los locos recobran, pero esta vez en la ley misma, ese estatuto animal en que había parecido alienarlos el internamiento; vuelven a ser bestias salvajes en la época misma en que los médicos empiezan a reconocerles una animalidad dulce.[174] Pero aunque se ponga esta disposición legal entre las manos de las autoridades, no por ello se resuelven los problemas; los hospitales para alienados no existen aún. Demandas innumerables llegan al ministerio del Interior. Por ejemplo, Delessart responde a una de ellas: "Como vos, señor, comprendo cuan interesante sería que se pudiera proceder inmediatamente al establecimiento de las casas destinadas a servir de retiro a la infortunada clase de los insensatos. .. respecto a éstos, que la falta de ese establecimiento nos ha obligado a colocar en diferentes prisiones de vuestro departamento, por el momento no veo otro medio de retirarlos de esos lugares poco convenientes a su estado, y hacerles transferir, provisionalmente, si es posible, a Bicétre. Así pues, sería conveniente que el Directorio escribiera al de París para concertarse con él sobre los medios de hacerlos admitir en esta casa, en que los gastos de su ingreso serían pagados por vuestro departamento o por las comunas de los domicilios de

---

[170] Art. IX del decreto.
[171] *Cf. Moniteur* del 3 de abril, 1790.
[172] Muchas discusiones para saber qué hacer con los locos en los hospitales. Por ejemplo, en el hospital de Toulouse, el ministro de la policía rechaza, por razones de seguridad, una liberación que el ministro del Interior acuerda a causa de la miseria del hospital y de los "cuidados muy costosos y penosos que se dan" (Archivos Nacionales F 15, 339).
[173] Título XI, art. 3.
[174] Esas disposiciones aún se encuentran en el Código Penal. Portalis se refiere a ellas en una circular del 30 Fructidor, año XII, 17 de septiembre de 1804.

esos desdichados si sus familias no estuvieran en estado de absorber ese gasto." [175] Por tanto, Bicetre se convierte en el gran centro al que son enviados todos los insensatos, sobre todo desde el momento en que ha quedado clausurado San Lázaro. Lo mismo puede decirse para las mujeres de la Salpétriére: en 1792 se llevan 200 locas que habian sido instaladas cinco años antes en el antiguo noviciado de los Capuchinos, de la calle Saint-Jacques.[176] Pero en las provincias remotas, no se trata de enviar a los alienados a los antiguos hospitales generales. La mayor parte del tiempo, se les guarda en las prisiones, como ocurrió, por ejemplo, en el fuerte de Hâ, en el castillo de Angers, en Belle-vaux. El desorden es entonces indescriptible allí, y se prolongará durante largo tiempo, hasta el Imperio. Antoine Nodier nos da algunos detalles sobre Bellevaux. "Cada día, los clamores advierten a todo el barrio que los encerrados se baten y se golpean. La guardia acude. Compuesta, como está hoy, es el hazmerreír de los combatientes; se ruega a los administradores municipales que acudan a restablecer la calma; su autoridad es ridiculizada; son escarnecidos e insultados; ya no es una casa de justicia y de detención..."[177]

Los desórdenes son igualmente grandes, quizás más, en Bicétre; se meten allí presos políticos; se ocultan allí sospechosos perseguidos; la miseria y la enfermedad mantienen allí a muchos muertos de hambre. La administración no deja de protestar; se exige poner aparte a los criminales; y, cosa importante, algunos aún sugieren que, en su lugar de detención, se pongan locos junto a ellos. Con fecha del 9 Brumario, año III, el ecónomo de Bicétre escribe a los "ciudadanos Grandpré y Osmond, miembros de la Comisión de administraciones y tribunales": "Os expongo que en un momento que la humanidad decididamente está en el orden del día no hay persona que no experimente un sentimiento de horror viendo reunidos en el mismo asilo al crimen y a la indigencia." ¿Deben recordarse las matanzas de septiembre, las evasiones continuas,[178] y, para tantos inocentes, el espectáculo de los prisioneros esposados, de la cadena que parte? Los pobres y los viejos indigentes "no ven más que cadenas, grillos y cerrojos. Añádase a esto, que algunas veces llegan hasta ellos los gemidos de los prisioneros... Sobre ese fundamento, en fin, me apoyo para pedir con nuevas instancias que todos los prisioneros sean retirados de Bicétre, para no dejar allí más que a los pobres, o que los pobres sean retirados para no dejar más que prisioneros". Y he aquí ahora lo que es decisivo, si se piensa que esta carta ha sido escrita en plena Revolución, mucho después de los informes de Cabanis, y varios meses después de que Pinel, según la tradición, hubo "liberado" a los alienados de Bicétre: [179] "Quizás, en este último caso, se podrían dejar allí los locos, otra especie de desventurados que hacen sufrir horriblemente a la humanidad... apresuraos por tanto,

---

[175] Carta del ministro del Interior (5 de mayo, 1791) a Chalan, procurador general, sindico del departamento de Seine-et-Oise. (Pieza manuscrita, citada por Lallemand, *loc. cit.,* IV, II, p. 7, nota 14.)

[176] *Cf.* Pignot, *Les Origines de l'hópital du Midi,* pp. 92-93.

[177] Informe del comisario del gobierno Antoine Nodier, ante los Tribunales, 4 Germinal, año VIII. Citado en Léonce Pingaud, *Jean de Bry,* París, 1909, p. 194.

[178] Según las *Mémoires du Pére Richard,* se habrían llevado a Bicétre en un día 400 presos políticos (f^{os} 49-50).

[179] Pinel, que había empezado a desempeñar sus funciones en Bicétre el 11 de septiembre de 1793, había sido nombrado en la Salpétriére el 13 de mayo de 1795 (24 Floreal, año III).

ciudadanos, que amáis a la humanidad, a realizar un sueño tan hermoso, y estad persuadidos de antemano de que habréis merecido bien de ella."[180] Tan grande era la confusión en el curso de esos años, tan difícil, en el momento en que se revaluaba "la humanidad", determinar el lugar que allí debía ocupar la locura; así de difícil era situarla en un espacio social que estaba en vías de restructuración.

Pero ya, en esta simple cronología, hemos dejado atrás la fecha tradicionalmente fijada para el principio de la gran reforma. Las medidas adoptadas de 1780 a 1793 sitúan el problema: la desaparición del internamiento deja a la locura sin punto de inserción precisa en el espacio social; y ante el peligro desencadenado, la sociedad reacciona, por un lado, con un conjunto de decisiones a largo plazo, conformes a un ideal que está naciendo —creación de casas reservadas a los insensatos—, por otro lado, con una serie de medidas inmediatas, que deben permitirle dominar a la locura mediante la fuerza: medidas regresivas si se quiere medir esta historia como un progreso.

Situación ambigua, pero reveladora del embarazo en que se encuentran todos; y que presta testimonio de nuevas formas de experiencia que están naciendo. Para comprenderlas, hay que liberarse justamente de todos los temas del progreso, de lo que implican de puesta en perspectiva y de teología. Dejada esta opción, deben poder determinarse estructuras de conjunto que arrastran a las formas de la experiencia en un movimiento indefinido, abierto solamente a la continuidad de su prolongación, y que nada podría detener, ni siquiera para nosotros.

Por tanto, hay que guardarse minuciosamente de buscar en los años que rodean a la reforma de Pinel y de Tuke, algo que fuera como un advenimiento: advenimiento de un reconocimiento positivo de la locura; advenimiento de un tratamiento humano de los alienados. Hay que dejar a los acontecimientos de este periodo y a las estructuras que lo sostienen su libertad de metamorfosis. Un poco por debajo de las medidas jurídicas, al ras de las instituciones, y en ese debate cotidiano en que se enfrentan, se separan, se comprometen y se reconocen finalmente el loco y el no loco, se han formado figuras en el curso de esos años, figuras decisivas evidentemente, puesto que son ellas las que han sostenido la "psiquiatría positiva"; de ellas han nacido los mitos de un reconocimiento finalmente objetivo y médico de la locura, que las ha justificado *a posteriori,* consagrándolas como descubrimiento y liberación de la verdad.

En realidad, esas figuras no se pueden describir en términos de conocimiento. Están más allá de él, allí donde el saber aún está cercano a sus gestos, a sus familiaridades, a sus primeras palabras. Tres de esas estructuras, sin duda, han sido determinantes.

1° En una, han llegado a confundirse el antiguo espacio del internamiento ahora reducido y limitado, y un espacio médico que se había formado en otra parte, que no ha podido ajustársele más que por medio de modificaciones y de depuraciones sucesivas.

2° Otra estructura establece entre la locura y quien la reconoce, la supervisa y la juzga, una nueva relación, neutralizada, aparentemente

---

[180] Carta de Létourneau, ecónomo de la Casa de Pobres de Bicétre, a los ciudadanos Osmond y Grand Pré. Citado en Tuetey, *L'Assistance publique á París pendant la Révolution,* t. III, pp. 360-362.

purificada de toda complicidad, y que es del orden de la mirada objetiva.

3° En la tercera, el loco se encuentra confrontado con el criminal; pero ni en un espacio de confusión ni bajo las especies de la responsabilidad. Es una estructura que va a permitir a la locura habitar el crimen sin reducirlo por completo, y que al mismo tiempo autorizará al hombre razonable a juzgar y a repartir las locuras según las nuevas formas de la moral.

Tras la crónica de la legislación cuyas etapas hemos esbozado, estas estructuras son las que hay que estudiar.

Durante largo tiempo, el pensamiento médico y la práctica del internamiento habían permanecido ajenas uno a la otra. En tanto que se desarrollaba, según sus propias leyes, el conocimiento de las enfermedades del espíritu, cobraba cuerpo una experiencia concreta de la locura en el mundo clásico, experiencia simbolizada y fijada por el internamiento. A fines del siglo XVIII, esas dos figuras se acercan, en el espacio de una primera convergencia. No se trata de una iluminación, ni siquiera de una toma de conciencia que habría revelado, en una conversión del saber, que los internados eran enfermos; sino de un oscuro trabajo en el cual se han confrontado el antiguo espacio de exclusión, homogéneo, uniforme, rigurosamente limitado, y este espacio social de la existencia que el siglo XVIII acaba de fragmentar, de hacer polimorfo, segmentándolo según las formas psicológicas y morales de la abnegación.

Pero ese nuevo espacio no está adaptado a los problemas propios de la locura. Si se prescribía a los pobres válidos la obligación de trabajar, si se confiaba a las familias el cuidado de los enfermos, en cambio no se hablaba de dejar a los locos mezclarse con la sociedad. Si acaso, se podía tratar de mantenerlos en el espacio familiar, prohibiendo a los particulares dejar circular libremente a los locos peligrosos de su familia. La protección sólo queda asegurada de un lado y de manera bien frágil. Tanto la sociedad burguesa se siente inocente ante la miseria, tanto más reconoce su responsabilidad ante la locura, y siente que debe proteger al hombre privado. En la época en que enfermedad y pobreza por primera vez en el mundo cristiano se volvían *cosas privadas,* no perteneciendo más que a la esfera de los individuos o de las familias, la locura, por el hecho mismo, requiere un *estatuto público* y la definición de un espacio de confinamiento que proteja a la sociedad de esos peligros.

Aún no determina nada la naturaleza de ese confinamiento. No se sabe si será más vecina de la corrección o de la hospitalidad. Por el momento, sólo una cosa es cierta: y es que el loco, en el momento en que el internamiento se desploma, devolviendo los correccionarios a su libertad y los miserables a su familia, se encuentra en la misma situación que los prisioneros prevenidos o condenados, y los pobres o los enfermos que no tienen familia. En su informe, La Rochefoucauld-Liancourt hace ver que los socorros a domicilio podrían aplicarse a la gran mayoría de las personas hospitalizadas de París. "De cerca de 11 mil pobres, ese modo de socorro podría aplicarse a cerca de 8 mil, es decir, para niños y personas de uno y otro sexo que no son *prisioneros, insensatos o sin familia."* [181] ¿Hay que tratar, pues, a los locos como a otros prisioneros, y ponerlos en una estructura carcelaria, o tratarlos como enfermos fuera de la situación

[181] La Rochefoucauld-Liancourt, *loc. cit.,* p. 95, subrayado por nosotros.

familiar, y constituir a su alrededor una cuasi-familia? Veremos, precisamente, como Tuke y Pinel han hecho lo uno y lo otro definiendo el arquetipo del asilo moderno.

Pero aún no han sido descubiertas la función común y la forma mixta de esos dos tipos de confinamiento: en el momento en que va a comenzar la Revolución, se afrontan dos series de proyectos: los unos tratan de hacer revivir bajo formas nuevas —en una especie de pureza geométrica, de racionalidad casi delirante— las antiguas funciones del internamiento, para uso esencial de la locura y del crimen; los otros se esfuerzan, por el contrario, por definir un estatuto hospitalario de la locura que sustituya a la familia desfalleciente. No es la lucha de la filantropía y de la barbarie, de las tradiciones contra el humanismo nuevo. Son los balbuceos inexpertos hacia una definición de la locura que toda una sociedad trata nuevamente de exorcizar, en la época en que sus viejos compañeros —pobreza, libertinaje, enfermedad— han vuelto a caer en el dominio privado. En un espacio social por completo restructurado, la locura debe volver a encontrar un lugar.

En la época misma en que el internamiento perdía su sentido, mucho se ha soñado con casas de corrección ideales, que funcionaran sin obstáculos ni inconvenientes en una perfección silenciosa, Bicétres oníricos en que todos los mecanismos de la corrección podrían funcionar en estado puro; allí todo sería orden y castigo, medida exacta de las penas, pirámide organizada de los trabajos y de los castigos, el mejor de todos los posibles mundos del mal. Y se sueña que esas fortalezas ideales, que no tengan contacto con el mundo real: por completo cerradas en sí mismas, vivirían de los solos recursos del mal, en una suficiencia que previene el contagio y disipa los terrores. Formarían, en su microcosmos independiente, una imagen invertida de la sociedad: vicio, coacción y castigo reflejarían así como en un espejo la virtud, la libertad y la recompensa que hacen la dicha de los hombres.

Por ejemplo, Brissot traza el plano de una casa de corrección perfecta, según el rigor de una geometría que es a la vez arquitectónica y moral. Todo fragmento de espacio toma los valores simbólicos de un minucioso infierno social. Dos de los lados de un edificio, que debe ser cuadrado, estarán reservados al mal, bajo sus formas atenuadas: las mujeres y los niños por una parte, los deudores por la otra; se les darán "lechos y una alimentación pasable". Su cuarto estará expuesto al sol y a la dulzura del clima. Del lado del frío y del viento se colocará a las "gentes acusadas del crimen capital", y con ellas a los libertinos, los agitados y todos los insensatos "perturbadores del reposo público". Las dos primeras clases de correc-cionarios harán algunos trabajos útiles al bien público. A las dos últimas se reservarán esos trabajos indispensables que perjudican la salud y que con demasiada frecuencia tienen que practicar las gentes honradas. "Las tareas serán proporcionales a la fuerza o a la delicadeza, a la naturaleza de los crímenes, etc. Así, los libertinos, los vagabundos, los canallas estarán ocupados en tallar piedras, pulir mármol, machacar colores y dedicarse a manipulaciones químicas en que la vida de los ciudadanos honrados de ordinario está en peligro." En esta maravillosa economía, el trabajo adquiere una doble eficacia: produce destruyendo; la obra necesaria a la sociedad nace de la muerte misma del obrero indeseable. La vida inquieta y peligrosa del hombre pasa a la docilidad del objeto. Todas las irregularidades de esas exigencias insensatas finalmente se han igualado en esta pulida superficie del mármol. Los temas clásicos del internamiento

alcanzan aquí una perfección paroxística: el internado queda excluido hasta la muerte, pero cada paso que da hasta esta muerte, en una reversibilidad sin residuo, se vuelve útil para la dicha de la sociedad que lo ha expulsado.[182]

Cuando comienza la Revolución, tales sueños aún no se han disipado. El de Musquinet se remite a una geometría bastante similar; pero la minuciosidad de los símbolos es aún más rica. Fortaleza de cuatro lados; cada uno de los edificios, a su vez, tiene cuatro pisos, formando una pirámide de trabajo. Pirámide arquitectónica: abajo, los talleres de cardar y de tejer; arriba "se practicará una plataforma que servirá de emplazamiento para urdir las cadenas, antes de meter las piezas en el taller".[183] Pirámide social: los internados se agrupan en batallones de doce individuos, bajo la dirección de un contramaestre. Unos vigilantes controlarán su trabajo, y un director lo presidirá. Por último, jerarquía de méritos, que culmina rumbo a la liberación; cada semana, el más celoso de los trabajadores "recibirá del señor presidente un premio de un escudo de seis libras, y el que haya ganado tres veces el premio habrá obtenido su libertad".[184] Hasta allí el dominio del trabajo y del interés; el equilibrio se obtiene con la mayor justeza: el trabajo del internado es valor mercantil para la administración y, para el prisionero, valor de compra de la libertad; un solo producto y dos sistemas de ganancia. Pero también hay el mundo de la moral, simbolizado por la capilla, que debe encontrarse en el centro del cuadrado que forman los edificios. Hombres y mujeres deberán asistir a misa todos los domingos, permanecer atentos al sermón "que siempre tendrá por objeto hacer brotar en ellos todo el arrepentimiento que deben tener de su vida pasada, hacerles comprender cómo el libertinaje y el ocio hacen infelices a los hombres, aun en esta vida... y hacerles tomar la firme resolución de observar una conducta mejor en el futuro".[185] Un recluso que ya ha ganado premios, que sólo se encuentra a una o dos etapas de su libertad, si llega a perturbar la misa, y si se muestra "desarreglado en sus costumbres", pierde al punto el beneficio adquirido. La libertad no sólo tiene un precio mercantil; tiene un valor moral, y también se debe adquirir por medio de la virtud. Así pues, el prisionero se halla en el cruce de dos conjuntos: uno puramente económico, constituido por el trabajo, su producto y sus gratificaciones. El otro puramente moral, constituido por la virtud, la vigilancia y las recompensas. Cuando uno y otro llegan a coincidir, en un trabajo perfecto que al mismo tiempo es moralidad pura, el recluso queda libre. La casa de corrección misma, ese Bicétre perfecto, tiene entonces una doble justificación: para el mundo exterior, no es más que beneficio: ese trabajo no remunerado, Musquinet lo calcula precisamente en 500 mil libras anuales por 400 obreros; y para el mundo interior que está allí encerrado, es una gigantesca purificación moral: "No hay hombre tan corrompido que pueda suponerse que también es incorregible; sólo se trata de hacerle

---

[182] Brissot de Warville, *loc. cit.,* pp. 183-185. Debe notarse que Sade escribió, o se propuso escribir, "una disertación sobre la pena de muerte, seguida de un proyecto sobre el empleo que debe hacerse de los criminales para conservarlos con utilidad para el Estado" ("Portafolio de un hombre de letras", citado por G. Lély, *Vie du marquis de Sade,* t. II, p. 343).

[183] Musquinet de la Pagne, Bicétre reformé, ou l'établissement d'une maison de discipline, París, 1790, pp. 10-11.

[184] *Ibid*., p. 26.

[185] *Ibid.,* p. 27.

conocer sus propios intereses, y nunca de embrutecerlo mediante castigos insoportables, que estén por encima de la flaqueza humana." [186]

Llegamos allí a las formas extremas del mito del internamiento. Se purifica en un esquema complejo, en que se transparentan todas sus intenciones. Con toda ingenuidad, llega a ser lo que ya era oscuramente: control moral para los internados, ganancia económica para los otros; y el producto del trabajo que se realiza allí se descompone, con todo rigor: por un lado, el beneficio, que recae por completo en la administración, y, por ello, en la sociedad; por el otro, la gratificación, que recae sobre el trabajador en forma de certificados de moralidad. Especie de verdad caricaturesca que no sólo designa lo que pretendía ser el asilo, sino también el estilo en que toda una forma de la conciencia burguesa establecía las relaciones entre el trabajo, la ganancia y la virtud. Es el punto en que la historia de la locura cae en los mitos en que se han expresado a la vez la razón y la sinrazón.[187]

Con ese sueño de una labor efectuada por completo en el despojamiento de la moralidad, con ese otro sueño de un trabajo que alcanza su posibilidad en la muerte del que lo realiza, el internamiento llega a una verdad excesiva. Tales proyectos ya no están dominados más que por una superabundancia de significaciones psicológicas y sociales, por todo un sistema de símbolos morales en que la locura se encuentra nivelada; entonces, ya no es más que desorden, irregularidad, falta oscura, una perturbación en el hombre que perturba al Estado y contradice la moral. En el momento en que la sociedad burguesa percibe la inutilidad del internamiento y deja escapar esta verdad de evidencia que hacía que la sinrazón fuera sensible a la época clásica, se pone a soñar con un trabajo puro —para ella, toda ganancia, para los otros tan sólo muerte y sumisión moral—, en que todo lo que hay de extraño en el hombre quedaría sofocado y reducido al silencio.

En tales ensueños, se extenúa el internamiento. Se vuelve forma pura, se instala fácilmente en la red de las utilidades sociales, se revela indefinidamente fecundo. Trabajo vano, todas esas elaboraciones místicas que en una geometría fantástica retoman los temas de un internamiento ya condenado. Y sin embargo, purificando el espacio del internamiento de todas sus contradicciones reales, haciéndolo asimilable, al menos en lo imaginario, a las exigencias de la sociedad, trataba de sustituir su solo valor de exclusión por una significación positiva. Esta región, que había formado como una zona negativa en los límites del Estado, trataba de convertirse en un medio pleno en que la sociedad pudiera reconocerse y poner en circulación sus propios valores. En esta medida, los sueños de Brissot o de Musquinet están en complicidad con otros proyectos a los cuales su seriedad, sus afanes filantrópicos, las primeras preocupaciones médicas, parecen dar un sentido completamente opuesto.

Aunque sean contemporáneos suyos, esos proyectos son de un estilo muy diferente. Allá reinaba la abstracción de un internamiento tomado en sus formas más generales, sin referencia al internado, que era su ocasión y

---

[186] *Ibid.,* p. 11.

[187] No hay que olvidar que Musquinet había sido internado en Bicétre durante el Antiguo Régimen, que fue condenado y nuevamente encerrado durante la Revolución, considerado tanto como loco, tanto como criminal.

su material, antes que su razón de ser. Aquí, por el contrario, lo que puede haber de particular en los internados y sobre todo ese rostro singular que ha tomado la locura en el siglo XVIII a medida que el internamiento perdía sus estructuras esenciales, se encuentra allí exaltado. La enajenación es tratada allí por sí misma, no tanto como uno de los casos del internamiento necesario, sino como un problema, en sí mismo y por sí mismo, en que el internamiento tan sólo toma figura de solución. Es la primera vez que se encuentran confrontadas sistemáticamente la locura internada y la locura atendida, la locura relacionada con la sinrazón y la locura relacionada con la enfermedad; en suma, el primer momento de esta confusión, o de esta síntesis (como se la quiera llamar) que constituye la enajenación mental en el sentido moderno de la palabra.

En 1785, con la doble firma de Doublet y Colombier aparece una *Instrucción impresa por orden y a expensas del gobierno, sobre la manera de gobernar y tratar a los insensatos.* Allí el loco se halla situado, en plena ambigüedad, a medio camino de una asistencia que se esfuerza por reajustarse, y de un internamiento que está desapareciendo. Ese texto no tiene valor ni de descubrimiento ni de conversión en la manera de tratar la locura. Antes bien, designa compromisos, medidas buscadas, equilibrio. Allí hay como un presagio de las dudas de los legisladores revolucionarios.

Por un lado, la asistencia, como manifestación de una piedad natural, es exigida para los locos, por las mismas razones que para todos aquellos que no pueden subvenir a sus propias necesidades: "Es a los seres más débiles y más desgraciados a los que la sociedad debe la protección más marcada y los mayores cuidados; así, los niños y los insensatos siempre han sido objeto de la solicitud pública." Sin embargo, la compasión que naturalmente se experimenta por los niños es una atracción positiva; con los locos, la piedad inmediatamente es compensada, aun borrada por el horror que se siente ante esta existencia extraña, entregada a sus violencias y a sus furores: "Por así decir, se ve uno obligado a huirles, para evitar el espectáculo desgarrador de las marcas repugnantes que llevan sobre el rostro y sobre el cuerpo, del olvido de su razón; y, por cierto, el temor a su violencia aleja de ellos a todos los que no están obligados a mantenerlos." Por tanto, hay que encontrar un término medio entre el deber de asistencia que prescribe una piedad abstracta, y los temores legítimos que suscita un temor realmente experimentado; será, naturalmente, una asistencia *inlra muros,* un socorro prestado al término de esta distancia que prescribe el horror, una piedad que se desplegará en el espacio establecido desde hace más de un siglo por el internamiento, y que por él ha quedado vacío. Por el hecho mismo, la exclusión de los locos tomará otro sentido: no marcará ya la gran cesura de la razón y de la sinrazón, en los límites últimos de la sociedad; sino que, en el interior mismo del grupo, designará como una línea de compromiso entre sentimientos y deberes, entre la piedad y el horror, entre la asistencia y la seguridad. Nunca más tendrá aquel valor de límite absoluto que había heredado, quizá de las viejas obsesiones, y que había confirmado, en los temores sordos de los hombres, al reocupar, de manera casi geográfica, el lugar de la lepra. Ahora, antes deberá ser medida que límite; y es la evidencia de esta significación nueva que hace tan criticables los "asilos franceses, inspirados por el derecho romano"; en efecto, sólo alivian "el temor público y no pueden satisfacer la piedad que reclama no solamente la seguridad, sino también cuidados y tratamientos, que a menudo se

descuidan y a falta de los cuales es perpetua la demencia de los unos, en tanto que se podría curarla, y la de otros es aumentada, cuando se la podría reducir".

Pero esta nueva forma de internamiento también debe ser medida en otro sentido: en el de que hay que conciliar las posibilidades de la riqueza y las exigencias de la pobreza; pues los ricos —y tal es el ideal de la asistencia, para los discípulos de Turgot— "se han hecho una ley de tratar con cuidado, en su domicilio a sus parientes atacados de locura", y en caso de no poder, los hacen "vigilar por gentes de confianza". Pero los pobres no tienen "ni los recursos necesarios para contener a los insensatos ni la facultad de cuidarlos y de hacer tratar a los enfermos". Por tanto, hay que establecer, sobre el modelo que propone la riqueza, un socorro que esté a disposición de los pobres, a la vez vigilancia y cuidado tan minuciosos como los de las familias, pero totalmente gratuitos para que disfruten de ellos; para lograrlo, Colombier prescribe que se establezca "un departamento exclusivamente destinado a los pobres insensatos en cada depósito de mendicidad y que se proponga tratar allí indistintamente todos los géneros de locura".

Sin embargo lo más decisivo del texto es la búsqueda, aún vacilante, de un equilibrio entre la exclusión pura y simple de los locos y los cuidados médicos que se les den en la medida en que se les considere como enfermos. Encerrar a los locos es, esencialmente, inmunizar a la sociedad contra el peligro que representan: "Mil ejemplos han probado ese peligro, y los documentos públicos nos lo han demostrado, hace poco tiempo, mostrándonos la historia de un maníaco que después de haber estrangulado a su mujer y a sus hijos se durmió tranquilamente sobre las sangrantes víctimas de su frenesí." Por tanto, primer punto, encerrar a los dementes que las familias pobres no pueden hacer vigilar. Pero también dejarles el beneficio de los cuidados que pudieran recibir, sea de médicos, si fueran más afortunados, sea en hospitales, si no se les encerrara inmediatamente. Doublet nos ofrece el detalle de las curas que hay que aplicar a las diferentes enfermedades del espíritu, preceptos que resumen con exactitud los tradicionales cuidados que se les daban en el siglo XVIII.[188]

No obstante, el vínculo entre el internamiento y los cuidados sólo es aquí de orden temporal. No coinciden exactamente, antes bien se suceden: se tratará durante el corto periodo en que la enfermedad sea considerada como curable; inmediatamente después, el internamiento recuperará su función absoluta de exclusión. En un sentido, la instrucción de 1785 no hace más que retomar y sistematizar los hábitos del hospital y del internamiento; pero lo esencial es que los suma en una misma forma institucional, y que los cuidados son administrados allí mismo donde se prescribe la exclusión. Antaño se les cuidaba en el Hótel-Dieu, se les encerraba en Bicétre. Ahora, se proyecta una forma de encierro en que la función médica y la función de exclusión se desempeñarán, una tras otra, pero en el interior de una estructura única. Protección de la sociedad contra el loco en un espacio de exclusión que designa a la locura como alienación irremisible, y protección contra la enfermedad en un espacio de recuperación en que la locura es considerada, al menos por derecho, como transitoria: esos dos tipos de medidas, que recubren dos formas de experiencia hasta aquí heterogénea, van a superponerse, sin confundirse aún. Se ha querido hacer del texto de

---

[188] *Journ I de médecine,* agosto de 1785, pp. 529-583.

Doublet y de Colombier la primera gran etapa hacia la constitución del asilo moderno.[189] Pero, por mucho que su *Instrucción* acerque lo más posible las técnicas médicas y farmacéuticas al mundo del internamiento, hasta hacerlas penetrar en él, aún no se da el paso esencial. Y sólo se le dará el día en que el espacio del internamiento, adaptado y reservado a la locura, revelará valores propios que, sin adición exterior sino por un poder autóctono, sean por sí mismas capaces de resolver la locura; es decir, el día en que el internamiento se haya convertido en la medicación esencial, donde el gesto negativo de exclusión será al mismo tiempo, por su solo sentido y por sus virtudes intrínsecas, la apertura sobre el mundo positivo de la curación. No se trata de redoblar el internamiento con prácticas que le eran ajenas, sino de adaptarlo, forzando una verdad que ocultaba, tendiendo todos los hilos que se cruzaban oscuramente en él, de darle validez médica en el movimiento que remite la locura a la razón. Hacer de un espacio que no era más que separación social el dominio dialéctico en que el loco y el no loco van a intercambiar sus verdades secretas.

Tenon y Cabanis dan ese paso. Aún se encuentra en Tenon la antigua idea de que el internamiento de los locos no puede ser decretado de manera definitiva a menos que hayan fracasado las atenciones médicas: "Sólo después de haber agotado todos los recursos posibles es lícito consentir a la penosa necesidad de despojar a un ciudadano de su libertad."[190] Pero ya el internamiento ha dejado de ser, de manera rigurosamente negativa, la abolición total y absoluta de la libertad. Antes bien, debe ser una libertad restringida y organizada. Si está destinado a evitar todos los contactos con el mundo razonable —y en ese sentido siempre sigue siendo una clausura— debe abrir, hacia el interior, sobre el espacio vado en que la locura queda libre de expresarse: no para que sea abandonada a su rabia ciega, sino para que le quede una posibilidad de satisfacción, una oportunidad de apaciguamiento que la coacción ininterrumpida no puede permitirle: "El primer remedio es ofrecer al loco cierta libertad, de manera que pueda entregarse medidamente a los impulsos que le mande la naturaleza." [191] Sin tratar de dominarla por completo, el internamiento funciona antes bien como si debiera dejar a la locura una perspectiva, gracias a la cual pueda ser ella misma y aparecer en una libertad despojada de todas las reacciones secundarias —violencia, rabia, furor, desesperación— que no deja de provocar una presión constante. La época clásica, al menos en algunos de sus mitos, había asimilado la libertad del loco a las formas más agresivas de la animalidad: lo que emparentaba el demente a la bestia era la depredación. Ahora surge el tema de que en el loco puede haber una animalidad dulce, que no destruye por la violencia su verdad humana, sino que deja salir a luz un secreto de naturaleza, un fondo olvidado, y sin embargo siempre familiar, que acerca el insensato al animal doméstico y al niño. La locura ya no es perversión absoluta en la contra-natura, sino invasión de una naturaleza vecina. Y a los ojos de Tenon, el ideal de las prácticas del internamiento es

---

[189] *Cf.* Sérieux y Libert, "La asistencia y el tratamiento de las enfermedades mentales en tiempos de Luis XVI", *Chronique medícale,* 15 de julio-1? de octubre, 1914.
[190] Tenon, Mémoires sur les hópitaux de París, París, 1788, 4° Mémoire, p. 212.
[191] Tenon, Projet de rapport au nom du comité des secours, ms. B. N. f° 232.

el que está en uso en San Lucas, en que el loco "abandonado a sí mismo, sale, si él quiere, de su cuarto, recorre la galería, o se hace llevar a un paseo enarenado que está al aire libre. Obligado a agitarse, le hacían falta sitios cubiertos y descubiertos para que en todo momento pudiera ceder al impulso que le domina".[192] Así pues, el internamiento debe ser espacio de verdad tanto como espacio de coacción, y sólo debe ser esto para ser aquello. Por vez primera se formula la idea que pesa tan notablemente sobre toda la historia de la psiquiatría hasta la liberación psicoanalítica: la locura internada encuentra en esta coacción, en esta vacuidad cerrada, en ese "medio", el elemento privilegiado en el cual podrán aflorar las formas esenciales de su verdad.

Relativamente libre y abandonada a los paroxismos de su verdad, ¿no se expone la locura a reforzarse a sí misma, y a obedecer a una especie de aceleración constante? Ni Tenon ni Cabanis lo creen así. Suponen, al contrario, que esta semilibertad, esta libertad en una jaula tendrá un valor terapéutico. Y es que para ellos, para todos los médicos del siglo XVIII, la imaginación, como participa del cuerpo y del alma y como es lugar de nacimiento del error, siempre es la responsable de las enfermedades del espíritu. Pero cuanto más coaccionado se ve el hombre, más vagabundea su imaginación; cuanto más estrictas son las reglas a las que se somete su cuerpo, más desarreglados sus sueños y sus imágenes. Y ello hasta el punto en que la libertad vincula mejor la imaginación que las cadenas, puesto que confronta sin cesar la imaginación con lo real, y porque oculta en los gestos familiares los sueños más extraños. La imaginación vuelve en silencio al vagabundeo de la libertad. Y Tenon alaba con entusiasmo la previsión de los administradores de San Lucas, donde "el loco en general queda en libertad durante el dia: esta libertad, para quien no conoce el freno de la razón, ya es un remedio que previene el alivio de una imaginación extraviada o perdida".[193] Por sí mismo, y sin ser otra cosa que esta libertad recluida, el internamiento es, por tanto, un agente de la curación; es médico, no tanto en razón de los cuidados que aporta, sino por el juego mismo de la imaginación, de la libertad, del silencio, de los límites, por el movimiento que los organiza espontáneamente y remite el error a la verdad, la locura a la razón. La libertad internada cura por sí misma, como pronto el idioma liberado en el psicoanálisis; pero por un movimiento que es exactamente inverso: no permitiendo a los fantasmas cobrar cuerpo en las palabras e intercambiarse en ellas, sino, por el contrario, obligándoles a desvanecerse ante el silencio insistente y pesadamente real de las cosas.

Se ha dado el paso inicial: el internamiento ha tomado sus cartas de nobleza médica; se ha convertido en lugar de curación; ya no es aquello en que la locura velaba y se conservaba oscuramente hasta la muerte, sino aquello en que, por una especie de mecanismo autóctono, se supone que ella se suprimirá por sí misma.

Lo importante es que esa transformación de la casa de internamiento en asilo no se ha hecho por la introducción progresiva de la medicina —especie de invasión proveniente del exterior—, sino por una restructuración interna de este espacio al cual la época clásica no había dado otras funciones que las de exclusión y de corrección. La alteración progresiva de

---

[192] *Ibid.,* fo 232. Cf. en el mismo sentido, las Mémoires sur les hópitaux, 4° Mémoire, p. 216.
[193] *Ibid.*

sus significados sociales, la crítica política de la represión y la crítica económica de la asistencia, la apropiación de todo el campo del internamiento por la locura, en tanto que todas las otras figuras de la sinrazón han sido liberadas poco a poco, todo ello es lo que ha hecho del internamiento un lugar doblemente privilegiado para la locura: el lugar de su verdad y el lugar de su abolición. Y en esta medida, se convierte realmente en su destino; entre ambos, el lugar será necesario en adelante. Y las funciones que podían parecer las más contradictorias —proteccción contra los peligros provocados por los insensatos y curación de las enfermedades—, esas funciones encuentran finalmente como una súbita armonía: puesto que es en el espacio cerrado pero vacío del internamiento donde la locura formula su verdad y libera su naturaleza, de un golpe y por la sola operación del internamiento, el peligro público será conjurado, y se borrarán los signos de la enfermedad.

El espacio del internamiento así habitado por valores nuevos y por todo un movimiento que le era desconocido, entonces y sólo entonces podrá tomar posesión la medicina del asilo, y remitir allí mismo todas las experiencias de la locura. No es el pensamiento médico el que ha forzado las puertas del internamiento; si los médicos reinan hoy en el asilo no es por derecho de conquista, gracias a la fuerza viva de su filantropía o a su afán de objetividad científica; es porque el internamiento mismo, poco a poco, ha ido cobrando un valor terapéutico, y ello mediante el reajuste de todos los gestos sociales y políticos, de todos los ritos, imaginarios o morales, que desde hacía más de un siglo habían conjurado la locura y la sinrazón.

El internamiento cambia de figura. Pero en el complejo que forma con él y en que la separación jamás es posible con todo rigor, se altera a su vez la locura. Con esta libertad que se le ofrece, y no sin medirla, anuda relaciones nuevas, con el tiempo en el cual transcurre, y finalmente con las miradas que la vigilan y la ciernen. Forma un cuerpo, necesariamente, con ese mundo cerrado que para ella es, al mismo tiempo, su *verdad* y su *permanencia.* Por una recurrencia que no es extraña más que si presuponemos la locura en las prácticas que la designan y la conciernen, su situación se convierte para ella en naturaleza; sus limitaciones toman el sentido del determinismo, y el lenguaje que la fija toma la voz de una verdad que hablara de sí misma.

El genio de Cabanis, y los textos que ha escrito en 1791,[194] se sitúan en ese momento decisivo y equívoco a la vez en que la perspectiva se altera: lo que era reforma social del internamiento se vuelve fidelidad a las verdades profundas de la locura; y la *manera en que se enajena al loco* se hace olvidar para reaparecer como *naturaleza de la alienación.* El internamiento está ordenándose de acuerdo con las formas que ha hecho nacer.

El problema de la locura ya no es contemplado desde el punto de vista

---

[194] 1791: Informe al departamento de París, de uno de sus miembros, sobre el estado de las locas de la Salpétriére, y adopción de un proyecto de reglamento sobre la condición de los locos. Este texto es citado *in extenso,* sin nombre del autor, por Tuetey, *L'Assistance publique á Parts pendant la Révolution. Documents inédits,* t. III, pp. 489-506. En gran parte, vuelve a aparecer en las *Vues sur les secours publics,* 1798.

de la razón o del orden, sino desde el punto de vista del derecho del individuo libre; ninguna coerción, ninguna caridad siquiera puede obstaculizarlo. "La libertad, la seguridad de las personas es lo que hay que prever ante todo; ejerciendo la beneficencia, no hay que violar las reglas de la justicia." Libertad y razón tienen los mismos límites. Cuando la razón se ve lesionada, la libertad puede ser coartada; y aun es preciso que este alcance de la razón sea precisamente uno de los que amenazan la existencia del sujeto o la libertad de los otros: "Cuando los hombres gozan de sus facultades racionales, es decir, en tanto que no están alterados hasta el punto de comprometer la seguridad y la tranquilidad de otros, o de exponerse a sí mismos a verdaderos peligros, nadie tiene derecho, ni siquiera la sociedad entera, de intervenir en su independencia."[195] Así se prepara una definición de la locura a partir de las relaciones que la libertad puede mantener con ella misma. Las antiguas concepciones jurídicas que liberaban al loco de su responsabilidad penal y le privaban de sus derechos civiles, no formaban una psicología de la locura; esta suspensión de la libertad no era más que el orden de las consecuencias jurídicas. Pero con Cabanis, la libertad se ha vuelto para el hombre una naturaleza; lo que impide su legítimo uso tiene necesariamente que haber alterado las formas naturales que toma en el hombre. Entonces, el internamiento del loco ya no debe ser más que la sanción de un estado de hecho, la traducción, en términos jurídicos, de una abolición de la libertad ya adquirida al nivel psicológico. Y por esta recurrencia del derecho a la naturaleza, se halla fundada la gran ambigüedad que tanto hace dudar al pensamiento contemporáneo a propósito de la locura: si la irresponsabilidad se identifica con la ausencia de libertad, no hay determinismo psicológico que no pueda librarse de responsabilidad, es decir, no hay verdad para la psicología, que, al mismo tiempo, no sea alienación para el hombre.

La desaparición de la libertad, de consecuencia que antes era, se vuelve fundamento, secreto, esencia de la locura. Y es esta esencia la que debe prescribir lo que debe imponerse como restricción a la libertad material de los insensatos. Se impone un control que deberá interrogar a la locura sobre sí misma, y para el cual se convocarán confusamente —tan ambigua sigue siendo esta desaparición de la libertad— magistrados, juristas, médicos y, simplemente, hombres de experiencia: "Por ello los lugares en que se retiene a los locos sin duda deben estar sometidos a la inspección de las diferentes magistraturas, y a la supervisión especial de la policía." Cuando un loco es llevado a un lugar de detención, "sin pérdida de tiempo se le examinará en todos los aspectos, se le hará observar por oficiales de sanidad, se le hará vigilar por las gentes de servicio más inteligentes y más habituadas a observar la locura en todas sus variedades".[196] El internamiento deberá desempeñar una especie de medida permanente de la locura, reajustarse sin cesar a su verdad cambiante, no coaccionar más que en el límite en que la libertad se enajena: "La humanidad, la justicia y la buena medicina ordenan no encerrar más que a los locos que verdaderamente puedan perjudicar al prójimo, y no atar más que a aquellos que, de otro modo, se harían un perjuicio a sí mismos." La justicia que reinará en el asilo no será la del castigo, sino la de la verdad:

---

[195] *Vues sur les secours publics;* en *(Euvres philosophiques* de Cabanis, París, 1956, II; Parte, p. 49.

[196] Cabanis, *op. cit.,* p. 51.

cierta exactitud en el uso de las libertades y restricciones, una conformidad tan rigurosa como sea posible de la coacción a la alienación de la libertad. Y la forma concreta de esta justicia, su símbolo visible, se encuentra ya no en la cadena —restricción absoluta y punitiva que "hiere siempre las partes que oprime"— sino en lo que iba a convertirse en la famosa camisola, ese "chaleco estrecho de cutí o de tela fuerte que oprime y contiene los brazos",[197] y que debe impedir los movimientos cuanto más violentos sean. No hay que concebir a la camisola como la humanización de las cadenas y como un progreso hacia el "self-restraint". Hay toda una deducción conceptual de la camisa de fuerza,[198] que demuestra que en la locura ya no se hace la experiencia de un enfrentamiento absoluto de la razón y de la sinrazón, sino la de un juego siempre relativo, siempre móvil, de la libertad y de sus límites.

El proyecto de reglamento que sigue al *Informe dirigido al departamento de París* propone la aplicación en detalle de las principales ideas que desarrolla el texto de Cabanis: "La admisión de los locos o de los insensatos en los establecimientos que les están o les estarán destinados en toda la extensión del departamento de París, se hará sobre un informe de médico y de cirujano legalmente reconocidos, confirmado por dos testigos, parientes, amigos o vecinos, y certificado por un juez de paz de la sección o del cantón." Pero el informe da una interpretación más general del reglamento: la preeminencia misma del médico en la determinación de la locura, está aisladamente controlada, y, justamente, en nombre de una experiencia asilaria considerada como más cercana a la verdad, al mismo tiempo porque reposa sobre casos más numerosos y porque, en cierto modo, deja a la locura hablar más libremente de sí misma. "Supongamos, pues, que un loco sea llevado a un hospital. .. el enfermo llega, conducido por su familia, vecinos, amigos, o personas caritativas. Esas personas atestiguan que él está verdaderamente loco; *están o no están* provistas de certificados médicos. Las apariencias confirman o parecen contradecir su relato. Cualquiera que sea la opinión que se tenga entonces sobre el estado del enfermo, si por otra parte las pruebas de pobreza son auténticas, hay que recibirlo provisionalmente." Entonces debe seguir una larga observación hecha tanto por "las gentes de servicio" como por "los oficiales de sanidad". Es allí, en el privilegio del internamiento y bajo la mirada de una observación purificada por él, donde se hace la separación: si el sujeto da señales manifiestas de locura "se desvanece toda duda. Se le puede retener sin escrúpulo, se le debe atender, poner al abrigo de sus propios errores y continuar valerosamente con el uso dé los remedios indicados. Si, por el contrario, después del tiempo considerado conveniente, no se descubre ningún síntoma de locura, si las investigaciones hechas con prudencia no enseñan nada que pueda permitirnos sospechar que ese tiempo de calma no ha sido más que un intervalo lúcido, en fin si el enfermo quiere salir del hospital, sería un crimen retenerlo por la fuerza. Sin tardanza hay que devolverlo a sí mismo y a la sociedad." El certificado médico al ingresar en

---

[197] *Ibid.,* p. 58.
[198] Tenon elogiaba mucho esas especies de chalecos, un ejemplo de los cuales había visto en San Lucas: "Si se puede temer que el loco se lastime o que perjudique a otro, se le retienen los brazos con ayuda de largas mangas ligadas entre sí a su espalda", *Projet de rapport au nom du comité des secours,* fo 232.

el asilo no es, por tanto, más que una garantía dudosa. El criterio definitivo y del que no se puede dudar, corresponde aportarlo al internamiento: la locura aparece allí filtrada de todo lo que haya podido ser un engaño, y abierta a una mirada absolutamente neutra; pues ya no es el interés de la familia el que habla, ni el poder y su arbitrio, ni los prejuicios de la medicina, sino el internamiento que pronuncia por sí mismo y en el vocabulario que le es propio: es decir, en esos términos de libertad o de coacción que tocan profundamente la esencia de la locura. Son ahora los guardianes que velan los límites del internamiento quienes tienen la posibilidad de un conocimiento positivo de la locura.

Y, por ello, Cabanis llega a la curiosa idea (la más nueva, sin duda) de un "diario de asilo". En el internamiento clásico, la sinrazón, en sentido estricto, estaba reducida al silencio. De todo lo que ha sido durante tanto tiempo, no sabemos nada, excepto algunos signos enigmáticos que la designan en los registros de las casas de interna-miento: sus cifras concretas, su idioma y ese hormigueo de existencias delirantes; todo ello, sin duda, se ha perdido para nosotros. La locura estaba entonces sin memoria, y el internamiento era como el sello de este olvido. En adelante, por el contrario, es aquello en que la locura formula su verdad; debe anotar a cada instante las medidas, y es allí donde ella alcanzará su totalidad, llegando así al punto de decisión: "Se llevará un diario en que el cuadro de cada enfermedad, los defectos de los remedios, las aperturas de los cadáveres, se encontrarán consignados con escrupulosa exactitud. Todos los individuos de la sección serán nominativamente inscritos allí; por medio de todo ello, la administración podrá pedir cuentas, nominativamente, de su estado, semana tras semana, o aun día tras día, si lo considera necesario." La locura gana así regiones de la verdad que la sinrazón jamás había alcanzado: se inserta en el tiempo, se escapa del accidente por el cual se señalaban antes sus diferentes episodios, para cobrar una figura autónoma en la historia. Su pasado y su evolución forman parte de su verdad, y lo que la revela ya no es precisamente aquella ruptura siempre instantánea con la verdad en la cual se reconocía la sinrazón. Hay un tiempo de la locura que es el del calendario, no el calendario rítmico de las estaciones que la ponen en parentesco con las fuerzas oscuras del mundo, sino el otro, cotidiano, de los hombres, en el cual se lleva la cuenta de la historia. Desplegada en su verdad por el internamiento, instalada en el tiempo de las crónicas y de la historia, despojada de todo lo que podía hacer irreductible la presencia profunda de la sinrazón, la locura, así desarmada, puede volver sin peligro al juego de los intercambios. Se hace comunicable, pero en la forma neutralizada de una objetividad ofrecida. Puede recobrar una existencia pública —no en aquella forma que formaba escándalo, contradiciendo de golpe y sin apelación todo lo que hay de más esencial en el hombre y de más verdadero en la verdad—, sino en la forma de un objeto tranquilo, puesto a distancia sin que nada se le escape, abierto sin resistencia sobre secretos que no perturban, sino que enseñan. "La administración pensará sin duda que el resultado de ese diario y sus detalles más preciosos pertenecen a ese mismo público que habrá aportado los lamentables materiales. Sin duda, ordenará su impresión y, por poco que el redactor aporte de filosofía y de conocimientos médicos, esa recopilación, al ofrecer cada año hechos nuevos, observaciones nuevas, experiencias nuevas y verdaderas, será, para la ciencia física y moral del hombre, una inmensa

fuente de riquezas."[199]

Tenemos allí la locura abierta a todas las miradas. Ya lo estaba en el internamiento clásico, cuando ofrecía el espectáculo de su animalidad; pero la mirada que se posaba sobre ella era una mirada fascinada, en el sentido en que el hombre contemplaba en esta figura tan extraña una bestialidad que era la suya propia, y que reconocía de manera confusa como infinitamente cercana e infinitamente remota, esta existencia que una monstruosidad delirante hacía inhumana y colocaba en lo más lejano del mundo era, secretamente, la que él experimentaba en sí mismo. La mirada dirigida hacia la locura no está cargada hoy con tantas complicidades; está dirigida hacia un objeto, que alcanza por el solo intermedio de una verdad discursiva ya formulada; el loco sólo le parece explicado por la abstracción de la locura. Y si en ese espectáculo hay algo que concierne al individuo razonable, no es en la medida en que la locura puede contradecir para él al hombre entero, sino en la medida en que puede aportar algo a lo que se sabe del hombre. Ya no se le debe inscribir en la negadvidad de la existencia, como una de sus figuras más abruptas, sino que deberá ocupar un lugar, progresivamente, en la positividad de las cosas conocidas.

En esa mirada nueva en que están conjuradas las componendas, también queda abolida la barrera de las rejas. El loco y el no loco, abiertamente, están en presencia el uno del otro. Entre ellos ya no hay distancias, salvo la que mide inmediatamente la mirada. Pero, por ser imperceptible, tal distancia sin duda es ahora más infranqueable; la libertad adquirida en el internamiento, la posibilidad de captar allí una verdad y un lenguaje, de hecho, no son para la locura más que la otra cara de un movimiento que le da un estatuto en el conocimiento: ahora, bajo la mirada que la envuelve, se despoja de todos los prestigios que hacían de ella, aún recientemente, una figura conjurada desde que era percibida; se vuelve forma contemplada, cosa investida por un lenguaje, realidad que se conoce; se convierte en un objeto. Y el nuevo espacio del internamiento acerca la locura y la razón hasta el punto de reunirlos en un ámbito mixto, establece entre ellas una distancia mucho más temible, un desequilibrio que no podrá invertirse ya; por libre que sea la locura en el mundo que pone a su disposición el hombre razonable, por cercana que esté de su espíritu y de su corazón, ya no será para él nunca más que un objeto. Ya no el anverso siempre inminente de su existencia, sino un acontecimiento posible en el encadenamiento de las cosas. Esta caída en la objetividad es la que domina la locura más profundamente y mejor que su antigua servidumbre a las formas de la sinrazón. En sus aspectos nuevos, el internamiento puede ofrecer a la locura el lujo de una libertad. Ahora es sierva y está desarmada de sus poderes más profundos.

Y si fuera necesario resumir con una sola palabra toda esta evolución, podría decirse, sin duda, que lo propio de la experiencia de la sinrazón es que la locura era allí sujeto de sí misma; pero que en la experiencia que se forma en este fin del siglo XVIII, la locura está alienada por relación a ella misma en el estatuto de objeto que recibe.

Cabanis sueña, para ella, en ese semi-dormir al que la obligaría el

---

[199] Cabanis, Informe enviado al Departamento de París por unos miembros sobre el estado de las locas detenidas en la Salpétriétre (citado por Tuetey, t. III, pp. 492-493).

asilo; trata de agotarla en esta problemática serena. Cosa curiosa, en ese mismo momento recobra vida en otra parte, y se carga con todo un contenido concreto. En tanto que se purifica por el conocimiento y se libera de sus antiguas complicidades, se compromete con toda una serie de interrogaciones que la moral se plantea a sí misma; se muestra en la vida cotidiana, ofreciéndose a elecciones y a decisiones elementales, suscitando opciones vulgares y obligando a lo que puede llamarse "la opinión pública" a revisar el sistema de valores que la concierne. La decantación, la purificación que se ha operado en Colombier, en Tenon, en Cabanis, bajo el esfuerzo de una reflexión continua, inmediatamente se halla contraequilibrada y comprometida por aquella labor espontánea que se efectúa cada día en las márgenes de la conciencia. Es allí, por tanto, en ese hormigueo apenas perceptible de experiencias cotidianas y minúsculas, donde la locura va a cobrar la figura que, para empezar, le reconocerán Pinel y Tuke.

Y es que, al desaparecer el internamiento, la locura vuelve a surgir en el dominio público. Reaparece, llevada por una invasión lenta y sorda, interrogando a los jueces, a las familias, y a todos los responsables del orden. Mientras se le busca un estatuto, ella plantea preguntas urgentes: se deshace el antiguo concepto —familiar, policíaco, social— de hombre irrazonable dejando frente a frente la noción jurídica de la irresponsabilidad y la experiencia inmediata de la locura. Comienza toda una labor por la cual el concepto negativo de alienación, tal como lo definía el derecho, va a dejarse penetrar poco a poco y a alterarse por los significados morales que el hombre de la calle atribuye a la locura.

"Se debe distinguir el teniente de policía, el magistrado y el administrador. El primero es el hombre de la ley; el segundo es el del gobierno." [200] Y Des Essarts, poco años después, comenta esta definición que él mismo había dado: "Releyendo, en el mes de abril de 1789, este artículo redactado en 1784, debo añadir que la nación hace votos por que esta parte de la administración sea destruida, o al menos modificada, de modo que la libertad de los ciudadanos quede asegurada de la manera más inviolable." Al hacer desaparecer la reorganización de la policía, a principios de la Revolución, ese poder, a la vez independiente y mixto, confía sus privilegios al ciudadano, a la vez hombre privado y voluntad colectiva. Las circunscripciones electorales, creadas por el decreto del 28 de marzo de 1789, van a servir de marco a la reorganización de la policía; en cada uno de los distritos de París se establecen cinco compañías, una de las cuales es retribuida (se trata, casi siempre, de la antigua policía), pero las otras cuatro están formadas por ciudadanos voluntarios.[201] De la noche a la mañana, el hombre privado se encuentra encargado de asegurar esa separación social inmediata, anterior al acto de la justicia, que es tarea de toda política. Ahora tiene que vérselas, directamente sin intermediarios ni control, con todo el material humano que antes era propuesto al internamiento: vagabundeo, prostitución, desenfreno, inmoralidad y, desde luego, todas las formas confusas que van de la violencia al furor, de la debilidad mental a la demencia. El hombre, en tanto que ciudadano, es llamado a ejercer en su grupo el poder, provisionalmente absoluto, de la

---

[200] Des Essarts, *Dictionnaire de pólice,* París, 1786, t. VIII, p. 526.
[201] Los decretos del 21 de mayo-7 de junio de 1790 remplazan los 70 distritos por 48 secciones.

policía; toca a él hacer ese gesto oscuro y soberano por el cual una sociedad designa a un individuo como indeseable o ajeno a la unidad que la sociedad forma; es él quien tiene por tarea juzgar los límites del orden y del desorden, de la libertad y del escándalo, de la moral y de la inmolalidad. En él, y en su conciencia, reposa ahora el poder por el cual debe operarse inmediatamente, y antes de toda liberación, la separación de la locura y de la razón.

El ciudadano es razón universal, y en un doble sentido: es verdad inmediata de la naturaleza humana, medida de toda legislación. Pero también es aquel por quien la sinrazón se separa de la razón, es, en las formas más espontáneas de su conciencia, en las decisiones que tiene que tomar de entrada, antes de toda elaboración teórica y jurídica, a la vez el lugar, el instrumento y el juez de la separación. El hombre clásico, lo hemos visto, también reconocía la locura, antes de todo saber y en una aprehensión inmediata; pero entonces hacía uso espontáneo de su sentido común, no de sus derechos políticos; era el hombre en tanto que hombre, quien juzgaba y percibía, sin comentarios, una diferencia fáctica. Ahora, cuando se enfrenta con la locura, el ciudadano ejerce un poder fundamental que le permite ser a la vez "el hombre de la ley" y "el del gobierno". En tanto que soberano único del Estado burgués, el hombre libre se ha vuelto el primer juez de la locura. Por eso el hombre concreto, el hombre cotidiano, restablece con ella esos contactos que había interrumpido la época clásica; pero los retoma sin diálogo ni confrontación, en la forma ya dada de la soberanía, y en el ejercicio absoluto y silencioso de sus derechos. Los principios fundamentales de la sociedad burguesa permiten a esta conciencia a la vez privada y universal reinar sobre la locura, sin contradicción posible. Y cuando la restituye a la experiencia judicial o médica, en los tribunales o en los asilos, ha logrado dominarla ya secretamente.

Ese reino tendrá su forma primera, muy transitoria, en los "tribunales de familia": antigua idea, muy anterior a la Revolución, y que los hábitos del antiguo régimen parecían barruntar ya. A propósito de los memoriales por los cuales solicitaban las familias las órdenes de detención, el teniente de policía Bertin escribía a los intendem tes, el 1? de junio de 1764: "No hay precauciones que no deban tomarse sobre los dos puntos siguientes: el primero, que los memoriales estén firmados por los parientes más cercanos; el segundo, llevar una cuenta exacta de quienes no hayan firmado, y de las razones que les hayan impedido hacerlo." [202] Más tarde, Breteuil pensará en hacer constituir legalmente una jurisdicción familiar. Finalmente, fue un decreto de la Constituyente el que creó los tribunales de familia, en mayo de 1790. Debían formar la célula elemental de la jurisdicción civil, pero sus decisiones no podrían tener fuerza ejecutoria antes de una ordenanza especial rendida por instancias de distrito. Esos tribunales debían descargar a las jurisdicciones del Estado de los innumerables procedimientos concernientes a las diferencias de intereses familiares, herencias, sociedades, etc. Pero se les prescribía también otro objetivo. Debían dar estatuto y forma jurídica a medidas que antes las familias pedían directamente a la autoridad real: padres disipadores o desordenados, hijos pródigos, herederos incapaces de administrar su parte,

[202] Citado en Joly, *Les lettres de cachet dans la généralité de Caen au XVIII' siécle,* París, 1864, p. 18, nota 1.

todas esas formas de negligencia, de desorden o de mala conducta que antes sancionaba una carta del rey, a falta del procedímiento total de interdicción, se remiten ahora a esta jurisdicción familiar.

En un sentido, la Constituyente remata una evolución que no había dejado de proseguir durante todo el siglo XVIII, dando una estatura institucional a toda una práctica espontánea. Pero, en realidad, muy lejos estaba lo arbitrario de las familias y lo relativo de sus intereses de quedar así limitado; por el contrario, en tanto que bajo el antiguo régimen todo memorial debía entrañar una encuesta policíaca con fines de verificación,[203] en la nueva jurisdicción solamente se tiene el derecho de apelar a las decisiones del tribunal de familia ante tribunales de instancia superior. Sin duda, esos tribunales han funcionado de manera bastante defectuosa [204] y no sobrevivirán a las diversas reorganizaciones de la justicia. Pero es bastante significativo que, durante cierto tiempo, la propia familia se haya erigido en instancia jurídica, y que haya podido tener, a propósito de mala conducta, desórdenes y diferentes formas de incapacidad y de locura, las prerrogativas de un tribunal. Durante un momento, ha aparecido con toda claridad como lo que había llegado a ser, y lo que iba a seguir siendo oscuramente: la instancia inmediata que consuma la separación entre razón y locura, esta forma judicial vulgar que asimila las reglas de la vida, de la economía y de la moral familiar a las normas de la salud, de la razón y de la libertad. En la familia, considerada como institución y definida como tribunal, la ley no escrita toma significado de naturaleza, y al mismo tiempo el hombre privado recibe estatuto de juez, llevando al dominio del debate público su diálogo cotidiano con la sinrazón. En adelante habrá un dominio público e institucional de la conciencia privada sobre la locura.

Muchas otras transformaciones designan esta nueva empresa, hasta la evidencia. Sobre todo, las modificaciones aportadas a la naturaleza de la pena. A veces, lo hemos visto, [205] el internamiento constituía una atenuación de los castigos. Más a menudo aún, trataba de esquivar la monstruosidad del crimen, cuando revelaba un *exceso,* una violencia que revelaba poderes como inhumanos;[206] el internamiento trazaba el límite a partir del cual resultaba inaceptable el escándalo. Para la conciencia burguesa, por el contrario, el escándalo se vuelve uno de los instrumentos del ejercicio de su soberanía. Y es que en su poder absoluto no sólo es juez, sino, al mismo tiempo y para ella misma, castigo. "Conocer", de lo que ahora se arroga el derecho, no sólo significa instruir y juzgar, sino también hacer público, y manifestar de manera indudable a sus propios ojos una falta que, por ello, encontraría su castigo. En ella deben operar el juicio y la ejecución de la sentencia, y la redención por el solo acto ideal e instantáneo de la mirada. El conocimiento asume, en el juego organizado del escándalo, la totalidad del juicio.

En su *Teoría de las leyes penales,* Brissot muestra que el escándalo

---

[203] El texto de Bertin, citado antes, precisa, a propósito de las precauciones que deben tomarse: "El todo, independientemente de la verificación exacta de su exposición."

[204] *cf.* el *compte rendu* del ministro de la Justicia a la Legislativa (Archivos parlamentarios. Suplemento a la sesión del 20 de mayo de 1792, t. XLIII, p. 613). Del 11 de diciembre de 1790 al 1° de mayo de 1792, el Tribunal de Saint-Germain-en-Laye sólo ha homologado 45 juicios de familia.

[205] *Cf. supra,* Primera Parte, cap. IV.

[206] *Cf. supra,* Primera Parte, cap. V.

constituye el castigo ideal, siempre proporcionado a la falta, libre de todo estigma físico e inmediatamente adecuado a las exigencias de la conciencia moral. Retoma la antigua distinción entre el pecado, infracción al orden divino, cuyo castigo está reservado a Dios, el crimen, cometido en detrimento del prójimo, y que debe ser castigado mediante suplicio, y el vicio, "desorden que sólo es relativo a nosotros mismos", y que debe ser sancionado por la vergüenza. [207] Como es más interior, el vicio también es más primitivo: es el crimen mismo, pero antes de su consumación, desde su fuente en el corazón de los hombres. Antes de infringir las leyes, el criminal siempre ha atentado contra las reglas silenciosas que están presentes en la conciencia de los hombres: "En efecto, los vicios son a las costumbres lo que los crímenes son a las leyes, y el vicio siempre es el padre del crimen; es una raza de monstruos que, como en esta espantosa genealogía del pecado descrita por Milton, parecen reproducirse los unos a los otros. Veo un desventurado dispuesto a morir... ¿Por qué sube al patíbulo? Seguid la cadena de sus acciones, veréis que el primer anillo casi siempre ha sido la violación de la barrera sagrada de las costumbres." [208] Si se quieren evitar los crímenes, ello no se logrará reforzando la ley o agravando los castigos, sino haciendo más imperiosas las costumbres, más temibles sus reglas, suscitando el escándalo cada vez que se denuncie un vicio. Punición ficticia, parece, y que efectivamente lo es en un Estado tiránico, donde la vigilancia de las conciencias y el escándalo no pueden producir más que la hipocresía, "porque la opinión pública no tiene ya ningún nervio... porque, en fin, hay que decir la palabra del enigma, la bondad de las costumbres no es parte esencial e integrante de los gobiernos monárquicos como de las repúblicas".[209] Pero cuando las costumbres constituyen la sustancia misma del Estado, y la opinión el nexo más sólido de la sociedad, el escándalo se vuelve la forma más temible de la alienación. Por él, el hombre se vuelve irreparablemente ajeno a lo que hay de esencial en la sociedad, y el castigo, en lugar de guardar el carácter particular de una reparación, toma la forma de lo universal; está presente en la conciencia de todos, y efectuado por la voluntad de todos. "Legisladores que deseáis prevenir el crimen, he aquí la ruta que siguen todos los criminales, marcad el primer hito que franquearán, es el de las costumbres; hacedle, pues, insuperable, no os veréis tan a menudo obligados a recurrir a los castigos." [210] El escándalo se vuelve así el castigo doblemente ideal, como adecuación inmediata a la falta, y como medio de prevenirla antes de haber podido tomar forma criminal.

Lo que el internamiento deliberadamente ocultaba en la sombra, desea ofrecerlo al público la conciencia revolucionaria: la manifestación se vuelve la esencia del castigo. Todos los valores relativos del secreto y del escándalo han sido invertidos así: la profundidad oscura del castigo que envolvía la falta cometida ha sido sustituida por el brillo superficial del escándalo, para sancionar lo que hay de más oscuro, de más profundo, de menos formulado aún en el corazón de los hombres. Y, de manera extraña, la conciencia revolucionaria descubre el viejo valor de los castigos públicos y

---

[207] Brissot de Warville, *Théorie de lois criminelles.* t. I, p. 101.
[208] *Ibid.,* pp. 49-50.
[209] *Ibid.,* p. 114.
[210] Brissot de Warville, *Théorie des lois criminelles,* t. I, p. 50.

como la exaltación de las sordas potencias de la sinrazón.[211] Pero ello no es más que la apariencia; no se trata ya de manifestar al insensato ante la faz del mundo, sino tan sólo la moralidad a las conciencias escandalizadas.

Por todo ello está naciendo toda una psicología que cambia las significaciones esenciales de la locura y propone una nueva descripción de las relaciones del hombre con las formas ocultas de la sinrazón. Es extraño que la psicología del crimen, en sus aspectos aún rudimentarios —o al menos el afán de remontar hasta sus orígenes en el corazón del hombre— no haya nacido de una humanización de la justicia, sino de una exigencia suplementaria de la moral, de una especie de estatización de las costumbres, y como de refinamientos de las formas de indignación. Esta psicología es, antes que nada, la imagen invertida de la justicia clásica. De lo que allí se encontraba oculto, hace una verdad que ella misma manifiesta. Va a dar testimonio de todo lo que hasta allí había tenido que permanecer sin testigos. Y, como consecuencia, la psicología y el conocimiento de lo que hay de más interior en el hombre nacen justamente de que la conciencia pública haya sido convocada como instancia universal, como forma inmediatamente válida de la razón, y de la moral, para juzgar a los hombres. La interioridad psicológica ha sido constituida a partir de la exterioridad de la conciencia escandalizada. Todo lo que había hecho el contenido de la antigua sinrazón clásica va a poder ser retomado en las formas del conocimiento psicológico. Ese mundo, que había sido conjurado en una distancia irreductible, súbitamente se vuelve familiar a la conciencia cotidiana, puesto que ella debe ser su juez; y se reparte ahora según la superficie de una psicología sostenida enteramente por las formas menos reflexivas y más inmediatas de la moral.

Todo esto toma forma de institución en la gran reforma de la justicia penal. El jurado debe figurar, precisamente, la instancia de la conciencia pública, su reino ideal sobre todo lo que el hombre puede tener de poderes secretos e inhumanos. La regla de los debates públicos da a esta soberanía, que los jurados tienen momentáneamente, por delegación, una extensión teóricamente infinita: es el cuerpo completo de la nación el que juzga a través de ellos y el que se encuentra en debate con todas las formas de violencia, de profanación y de sinrazón que esquivaba el internamiento. Ahora bien, por un movimiento paradójico que aún en nuestros días no ha logrado completarse, a medida que la instancia que juzga reivindica, para fundar su justicia, más de universalidad, a medida que sustituye las reglas de jurisprudencia particulares por la norma general de los derechos y de los deberes del hombre, a medida que sus juicios confirman su verdad en una cierta conciencia pública, el crimen se interioriza, y su significación no deja de volverse cada vez más privada. La criminalidad pierde el sentido absoluto y la unidad que tenía en el hecho consumado, en la ofensa cumplida; se divide según dos medidas que serán cada día más irreductibles: la que ajusta la falta y su castigo, medida tomada de las normas de la conciencia pública, de las exigencias del escándalo, de las

---

[211] El 30 de agosto de 1791, se condena a una mujer por un delito sexual "a ser conducida por el ejecutor de la justicia suprema, a todos los lugares y cruces acostumbrados, y sobre todo a la Plaza del Palacio Real, montada sobre un asno, mirando hacia la cola, con un sombrero de paja en la cabeza con un letrero delante y detrás, con estas palabras: "Mujer corruptora de la juventud", a ser azotada y fustigada, desnuda, con varas, a ser marcada con un hierro candente en forma de flor de lis" *(Gaceta de los tribunales,* I, n° 18, p. 284. *Cf., ibid.,* II n° 36, p. 145).

reglas de la actitud jurídica que asimila castigo y manifestación; y la que define la relación de la falta con sus orígenes, medida que es del orden del conocimiento, de la asignación individual y secreta. Disociación que bastaría para probar, si fuera necesario, que la psicología, como conocimiento del individuo, debe ser considerada históricamente en un vínculo fundamental con las formas de juicio que profiere la conciencia pública. Psicología individual sólo pudo haber mediante una reorganización del escándalo de la conciencia social. Conocer el encadenamiento de las herencias, del pasado, de las motivaciones, sólo fue posible el día en que la falta y el crimen, dejando de tener sólo valores autóctonos y de estar en relación entre ellos, tomaron todo su significado de la mirada universal de la conciencia burguesa. En esta escisión entre escándalo y secreto, el crimen ha perdido su densidad real; ha cobrado cuerpo en un mundo semi-privado, semi-público; en tanto que pertenece al mundo privado, es error, delirio, imaginación pura, por tanto inexistencia; en tanto que pertenece al mundo público mismo, manifiesta lo inhumano, lo insensato, aquello en que la conciencia de todos no puede dejar de reconocerse, aquello que no está fundado en ella; por tanto, lo que no tiene derecho de existir. De todas maneras, el crimen se vuelve irreal, y en el no-ser que manifiesta, descubre su profundo parentesco con la locura.

El internamiento clásico ¿no era ya el signo de que este parentesco estaba anudado desde hacía largo tiempo? ;No confundía en una misma monotonía las debilidades del espíritu y las de la conducta, las violencias de las palabras y las de los gestos, envolviéndolos en la aprehensión masiva de la sinrazón? Pero no era para asignarles una psicología común que denunciara en unos y otros los mismos mecanismos de la locura. La neutralización era buscada como un efecto. Ahora, la no-existencia va a ser asignada como origen. Y por un fenómeno de recurrencia, lo que se había obtenido en el internamiento, como consecuencia, se descubre como principio de asimilación entre la locura y el crimen. La proximidad geográfica en que se les coaccionaba para reducirlos se vuelve vecindad genealógica en el no-ser.

Esta alteración ya es perceptible en el primer caso de crimen pasional presentado en Francia ante un jurado y en sesión pública. Un acontecimiento como aquél no suele ser conservado por los historiadores de la psicología. Mas para quien deseara conocer la significación de ese mundo psicológico que se ha abierto al hombre occidental a fines del siglo XVIII, y en el cual ha sido llevado a buscar cada vez más profundamente su verdad, hasta el punto de querer descifrarla allí, hasta la última palabra; para quien deseara saber lo que es la psicología, no como cuerpo de conocimientos, sino como hecho y expresión culturales propias del mundo moderno, ese proceso, la manera en que ha sido llevado y discutido, tiene la importancia de la medida de un umbral o de una teoría de la memoria. Está formulándose toda una nueva relación del hombre con su verdad.

Para situarlo con exactitud, se le puede comparar con cualquiera de los casos de crimen y de locura que hayan podido ser juzgados en el curso de los años precedentes. Para tomar un ejemplo, en la época en que Joly de Fleury era guardasellos, un tal Bourgeois intenta asesinar a una mujer que le negaba dinero.[212] El hombre es detenido; la familia inmediatamente presenta una petición "de ser autorizada a emprender una información para

---

[212] B. N., col. Joly de Fleury, 1246, fos 132-166.

adquirir la prueba de que el tal Bourgeois siempre ha dado señales de locura y de disipación, y, por ese medio, hacerle encerrar o enviar a las Islas". Unos testigos pueden afirmar que, en varias ocasiones, el acusado ha tenido "un aire extraviado, y el aspecto de un loco", que muy a menudo ha "hablado solo" dando todas las señales de un hombre que "pierde la cabeza". El procurador fiscal se inclina a dar satisfacción a la familia, no en consideración al estado del culpable, sino por respeto a la honorabilidad y la desdicha de la familia: "Por solicitud", escribe a Joly de Fleury, "de esta honrada familia, desolada, que sólo tiene una fortuna muy mediocre, y que por el hecho se encontrará a cargo de seis niños de tierna edad, que el dicho Bourgeois, reducido a la más espantosa miseria, deja sobre sus brazos, yo tengo el honor de dirigir a Vuestra Grandeza la copia que encontraréis anexa, a fin de que, con vuestra protección, que reclama esta familia, sea autorizada a hacer encerrar en un manicomio a ese mal sujeto capaz de deshonrarla por los signos de locura de que ha dado excesivas pruebas desde hace algunos años." Joly de Fleury responde que el proceso debe ser seguido de cabo a cabo, y de acuerdo con las reglas. En ningún caso, ni aun si la locura es evidente, debe detener el internamiento el curso de la justicia ni prevenir una condena; pero, en el procedimiento, hay que dejar un lugar a la investigación de la locura; el acusado debe "ser oído e interrogado ante el consejero informador, visto y visitado por el médico y cirujano de la Corte, en presencia de uno de sus suplentes". Efectivamente, el proceso tuvo lugar el 1° de marzo de 1783; la Corte penal en la Cámara de la Tournelle, dispone que "Bourgeois será llevado y conducido al manicomio del castillo de Bicétre, para ser allí detenido, alimentado, y tratado médicamente, como los otros insensatos". Después de una breve permanencia en el ala de los alienados, se comprueba que da pocas señales de locura; se teme estar ante un caso de simulación, y se le pone en los calabozos. Poco tiempo después, él pide y obtiene, puesto que no manifiesta ninguna violencia, volver a estar entre los insensatos, donde "es empleado en un pequeño puesto que lo pone en capacidad de procurarse alivios". Redacta una petición de salida. "El señor presidente ha respondido que su detención es un favor, y que estaba en el caso de ser condenado *ad omnia citra mortem."* Y éste es el punto esencial: la permanencia entre los insensatos a la cual se condena al criminal no es el signo de que se le juzga inocente; en todo caso, sigue siendo un favor. Es decir, el reconocimiento de locura, aun si ha sido establecido en el curso del proceso, no forma parte integrante del juicio: se ha sobrepuesto a él, modifica sus consecuencias, sin tocar para nada lo esencial. El sentido del delito, su gravedad, el valor absoluto del gesto, todo ello permanece intacto; la locura, aun reconocida por los médicos, no se remonta hasta el centro del acto para "irrealizarlo"; sino que, siendo el crimen lo que es, hace beneficiarse a quien lo ha cometido con una forma atenuada del castigo. Se constituye entonces, en el castigo, una estructura compleja y reversible, una especie de pena oscilatoria: si el criminal no da signos evidentes de locura, pasa de los insensatos a los prisioneros; pero si, cuando está en el calabozo, se muestra razonable, si no da pruebas de ninguna violencia, si su buena conducta puede hacer perdonar su crimen, se le pone entre los alienados, cuyo régimen es más benigno. La violencia que está en el centro del acto es, sucesivamente, lo que significa la locura y lo que justifica un castigo riguroso. Alienación y crimen giran alrededor de ese tema inestable, en una relación confusa de complementaridad, de vecindad y de exclusión. Pero,

sea como fuere, sus relaciones siguen siendo de exterioridad. Lo que queda por descubrir y que será formulado precisamente en 1792 es, por el contrario, un nexo de interioridad, en que todas las significaciones del crimen van a caer y a dejarse incluir en un sistema de interrogación que, aun en nuestros días, no ha recibido respuesta.

Es en 1792 cuando el abogado Bellart debe defender, en apelación, a un obrero llamado Gras, de cincuenta y dos años," que acaba de ser condenado a muerte por haber asesinado a su amante, sorprendida en flagrante delito de infidelidad. Por primera vez se plantea una causa pasional en audiencia pública, y ante un jurado; por primera vez, el gran debate del crimen y de la alienación salía a plena luz del día, y la conciencia pública trataba de trazar el límite entre la asignación psicológica y la responsabilidad criminal. El discurso de Bellart no nos ofrece ningún conocimiento nuevo en el dominio de una ciencia del alma o del corazón; hace más: delimita, para ese saber, todo un espacio nuevo en que podrá tomar un significado; descubre una de esas operaciones por las cuales la psicología se ha convertido, en la cultura occidental, en la verdad del hombre.

Por primera aproximación, lo que se encuentra en el texto de Bellart es la separación de una psicología por relación a una mitología literaria y moral de la pasión, que a lo largo de todo el siglo XVIII le había servido a la vez de norma y de verdad. Por primera vez, la verdad de la pasión deja de coincidir con la ética de las pasiones verdaderas. Se conoce cierta verdad moral del amor hecha de similitud, de naturalidad, de espontaneidad viva, que es confusamente la ley psicológica de su génesis y la forma de su validez. En el siglo XVIII no hay alma sensible que no hubiese comprendido y no hubiese absuelto a Des Grieux; [*] y si viese en lugar de ese viejo de cincuenta y dos años, acusado de haber matado, por celos, a una dudosa manceba, a "un joven brillante, con la fuerza y la gracia de su edad, interesante por su belleza, y quizás hasta por sus pasiones, el interés por él sería general... el amor pertenece a la juventud".[213] Pero más allá de este amor que inmediatamente reconoce la sensibilidad moral, hay otro que, independientemente de la belleza y de la juventud, puede nacer y sobrevivir largo tiempo en los corazones. Su verdad es ser inverosímil, su naturaleza, ser contra natura; no está, como el primero, ligado a las estaciones de la edad; no es "el ministro de la naturaleza, creado para servir a sus designios y dar la existencia". En tanto que la armonía del primero está prometida a la dicha, el otro sólo se nutre de sufrimientos: si uno "hace las delicias de la juventud, la consolación de la edad madura", el segundo hace "demasiado a menudo, el tormento de la vejez".[214] El texto de las pasiones, que el siglo XVIII descifraba indiferentemente en términos de psicología y en términos de moral, queda ahora disociado; se separa según dos formas de verdad; ha caído en dos sistemas de pertenencia a la naturaleza. Y se dibuja una psicología que ya no interesa a la sensibilidad, sino tan sólo al conocimiento, una psicología que habla de una naturaleza humana en que las figuras de la verdad ya no son formas de validez moral.

Este amor que ya no limita la sabiduría de la naturaleza queda totalmente librado a sus propios excesos; es como la rabia de un corazón

---

[*] Alusión al personaje de *Manon Lescant.*
[213] Bellart, *(Euvres,* París, 1828, t. I, p. 103.
[214] *Ibid.,* p. 103.

vacío, el juego absoluto de una pasión sin objeto; toda su adhesión es indiferente a la verdad del objeto amado: con tanta violencia se entrega a los movimientos de su sola imaginación. "Vive principalmente en el corazón, celoso y furioso como él." Esta rabia, totalmente absorbida en sí misma, es a la vez, al mismo tiempo, el amor en una especie de verdad despojada, y la locura en la soledad de sus ilusiones. Llega un momento en que la pasión se enajena por estar demasiado conforme a su verdad mecánica, hasta el grado que, bajo el solo impulso de su movimiento, se convierte en delirio. Y, en consecuencia, al remitir un gesto de violencia a la violencia de la pasión, y al separar la verdad psicológica en estado puro, se le sitúa en un mundo de ceguera, de ilusión y de locura que esquiva su realidad criminal. Ello fue lo que Bellart reveló por vez primera en su defensa, ese nexo, fundamental para nosotros, que establece en todo gesto humano una proporción inversa entre su verdad y su realidad. La verdad de una conducta no puede dejar de irrealizarla; oscuramente, tiende a proponerle, como forma última e inanalizable de lo que es en secreto, la locura. Del acto asesino de Gras no queda finalmente más que un gesto vacío, realizado "por una mano, única culpable", y, por otra parte, "una desgraciada fatalidad" que ha actuado "en ausencia de la razón, y en el tormento de una pasión irresistible".[215] Si se libera al hombre de todos los mitos morales en que está presa su verdad, se percibe que la verdad de esta verdad desalienada es la alienación misma. Lo que en adelante se entenderá por "verdad psicológica del hombre" recobra así las funciones y el sentido con que durante largo tiempo había estado cargada la sinrazón; y el hombre descubre en el fondo de sí mismo, en el fondo de su soledad, en un punto que jamás alcanzan la dicha, la verosimilitud ni la moral, los viejos poderes que la época clásica había conjurado y exiliado hasta las fronteras más remotas de la sociedad. La sinrazón queda objetivada por la fuerza en lo que hay de más subjetivo, de más interior, de más profundo en el hombre. Ella, que durante tanto tiempo había sido manifestación culpable, se vuelve ahora inocencia y secreto. Ella, que había exaltado esas formas del error en que el hombre suprime su verdad, se convierte, por encima de la apariencia, por encima de la realidad misma, en la verdad más pura. Captada en el corazón humano, hundida en él, la locura puede formular lo que hay de originariamente verdadero en los hombres. Comienza entonces un lento trabajo que en nuestros días desemboca en una de las contradicciones mayores de nuestra vida moral: todo lo que llega a ser formulado como verdad del hombre pasa a la cuenta de la irresponsabilidad, y de esta inocencia que siempre, en el derecho occidental, ha sido propia de la locura en su último grado: "Si, en el instante en que Gras ha matado a la viuda Lefévre, estaba dominado por alguna pasión absorbente hasta tal grado que le fue imposible saber lo que hacía, y dejarse guiar por la razón, también es imposible condenarlo a muerte."[216] Toda la puesta en cuestión de la pena, del juicio, del sentido mismo del crimen por una psicología que coloca secretamente la inocencia de la locura en el núcleo de toda verdad que se pueda enunciar sobre el hombre, virtualmente ya se hallaba presente en la defensa de Bellart.

Inocencia: esta palabra, sin embargo, no debe ser entendida en sentido absoluto. No se trata de una liberación de lo psicológico por relación

[215] *Ibid.,* pp. 76-77.
[216] *Ibid.,* p. 97.

a lo moral, sino, antes bien, de una restructuración de su equilibrio. La verdad psicológica no libera de culpa más que en medida muy precisa. Este "amor que vive principalmente en el corazón", para ser irresponsable no sólo debe ser un mecanismo psicológico; debe ser la indicación de otra moral que no es más que una forma enrarecida de la moral misma. Un joven, en la fuerza de la edad e "interesante por su belleza", si su amante lo engaña... la abandona; más de uno, "en lugar de Gras se habría reído de la infidelidad de su amante, y se habría buscado otra". Pero la pasión del acusado vive sola y por sí misma; no puede soportar esta infidelidad, y no se acomoda a ningún cambio: "Gras veía con desesperación escapar el último corazón sobre el cual pudiera esperar reinar, y todas sus acciones han debido llevar la marca de esa desesperación."[217] Es absolutamente fiel; la ceguera de su amor lo ha convertido a una virtud poco común, exigente, tiránica, pero que no es posible condenar. ¿Hay que ser severo con la fidelidad, cuando se es indulgente con la inconstancia? Y si el abogado pide que su cliente no sea condenado a la pena capital, lo hace en nombre de una virtud que las costumbres del siglo XVIII no apreciaban, quizá, pero que hoy conviene honrar, si queremos volver a las virtudes de antaño.

Esta región de locura y de furor en que nace el gesto criminal sólo lo absuelve en la medida en que no es de una neutralidad moral rigurosa, pero en que desempeña un papel preciso: exaltar un valor que la sociedad reconoce, sin permitirle tener curso. Se prescribe el matrimonio, pero hay que cerrar los ojos ante la infidelidad. La locura tendrá valor de excusa si manifiesta celos, obstinación, fidelidad... aun al precio de la venganza. La psicología debe alojarse en el interior de una mala conciencia, en el juego entre valores reconocidos y valores exigidos. Es entonces, y sólo entonces, cuando puede disolver la realidad del crimen, y absolverlo en una especie de quijotismo de las virtudes impracticables.

Si el crimen no deja transparentar esos valores inaccesibles, puede ser tan determinado como se desee mediante las leyes de la psicología y los mecanismos del corazón: no merece ninguna indulgencia; no revela más que vicio, perversión, maldad, Bellart tiene buen cuidado de establecer una "gran diferencia en los crímenes: unos son viles, y revelan un alma de fango, como el robo", en los cuales la sociedad burguesa, evidentemente, no puede reconocer ningún valor, ni siquiera ideal; hay que unirlos a otros gestos, aún más atroces, que "anuncian un alma gangrenada de maldad, como el asesinato premeditado". Pero otros, en cambio, se remiten a "un alma viva y apasionada, como todos los que son arrancados por el primer movimiento, como el que fue cometido por Gras".[218] El grado de determinación de un gesto no fija, por tanto, la responsabilidad del que lo ha cometido; por el contrario, cuanto más lejos parece nacer una acción, y está enraizada en esas naturalezas "de fango", más culpable resulta; por el contrario, nacida de improviso, y llevada, como por sorpresa, por un puro movimiento del corazón hacia una especie de heroísmo solitario y absurdo, merece una sanción menor. Se es culpable de haber recibido una naturaleza perversa, y una educación viciada; pero se es inocente en ese paso inmediato y violento de una moral a la otra, es decir, de una moral practicada, que casi no se atreve uno a reconocer, a una moral exaltada, que se niega uno a practicar, por el bien de todos. "Quienquiera que haya

[217] *Ibid.,* p. 103.
[218] *Ibid.,* p. 90.

conocido, en su infancia, una educación sana, y haya tenido la dicha de conservar sus principios en una edad más avanzada, puede prometer, sin esfuerzo, que ningún crimen semejante a los primeros" —los de las almas gangrenadas— "manchará nunca su vida. Pero ¿quién sería el hombre bastante temerario para atreverse a asegurar que nunca, en la situación de una gran pasión, no cometerá los segundos? ¿Quién se atreverá a asegurar que nunca, en la exaltación del furor y de la desesperación, no se manchará las manos de sangre, y quizás de la sangre más preciosa?" [219]

Se opera así una nueva separación de la locura: por una parte, una locura abandonada a su perversión, y que nunca podrá excusar ningún determinismo; por otro lado, una locura proyectada hacia un heroísmo que forma la imagen invertida, pero complementaria de los valores burgueses. Es ésta, y sólo ésta, la que adquirirá poco a poco derecho de ciudadanía en la razón o, antes bien, en las intermitencias de la razón; es en ella donde la responsabilidad se atenuará, donde el crimen se volverá, a la vez, más humano y menos punible. Si se la encuentra explicable, es porque se la descubre penetrada de opciones morales -en las cuales uno se reconoce. Pero existe el otro lado de la alienación, como aquella de la que, sin duda, hablaba Royer-Collard, en su famosa carta a Fouché, cuando evocaba la "locura del vicio". Locura que es menos que locura, porque es totalmente ajena al mundo moral y porque su delirio no habla más que del mal. Y en tanto que la primera se acerca a la razón, se mezcla con ella, se puede comprender a partir de ella, la otra es rechazada hacia las tinieblas exteriores; y es allí donde nacen esas nociones extrañas que han sido, sucesivamente, durante el siglo XIX, la locura moral, la degeneración, el criminal nato, la perversión: otras tantas "malas locuras" que la conciencia moderna no ha podido asimilar, y que forman el residuo irreductible de la sinrazón, aquello de que no es posible protegerse sino de manera totalmente negativa, mediante el rechazo y la condenación absoluta.

En los grandes procesos criminales juzgados bajo la Revolución en audiencia pública, es todo el antiguo mundo de la locura el que se encuentra de nuevo a la luz, en una experiencia casi cotidiana. Pero las normas de esta experiencia no le permiten llevar ya todo el peso y lo que el siglo XVI habia recibido en la totalidad prolija de un mundo imaginario, el siglo XIX va a escindirlo según las reglas de una percepción moral: reconocerá la buena y la mala locura, aquella cuya presencia confusa se acepta al margen de la razón, en el juicio de la moral y de la mala conciencia, de la responsabilidad y de la inocencia, y aquella sobre la cual se deja caer el viejo anatema y todo el peso de la ofensa irreparable.

La ruina del internamiento fue más brutal en Francia que en ninguna otra parte. Durante los breves años que preceden a la reforma de Pinel, quedan al descubierto los lugares de reposo de la locura y la elaboración que los transforma: aparece entonces todo un trabajo cuyos aspectos hemos tratado de fijar.

Trabajo que, a primera vista, parece ser de "toma de conciencia": la locura finalmente designada en una problemática que le es propia. Sin embargo, hay que dar aun a esta toma de conciencia la plenitud de su sentido; se trata menos de un descubrimiento súbito que de una larga inversión, como si en esta "toma de conciencia" la *captura* fuese aún más

---

[219] *Ibid.,* pp. 90-91.

importante que la novedad de la *iluminación.* Hay cierta forma de conciencia, situada históricamente, que se ha apoderado de la locura y ha dominado su sentido. Y si esta conciencia nueva parece restituir a la locura su libertad y una verdad positiva, no es por la sola desaparición de las antiguas coacciones, sino gracias al equilibrio de dos series de procesos positivos: los unos son de salida a la luz, de apartamiento, y si se quiere, de liberación; los otros construyen apresuradamente nuevas estructuras de protección, que permiten a la razón defenderse y garantizarse en el momento mismo en que redescubre a la locura en una proximidad inmediata; esos dos conjuntos no se oponen; hacen más que complementarse; no son más que una misma cosa; la unidad coherente de un gesto por el cual *la locura queda abierta al conocimiento en una estructura que, de entrada, es alienante.*

Es allí donde cambian definitivamente las condiciones de la experiencia clásica de la locura. Y, a fin de cuentas, es posible trazar el cuadro de esas categorías concretas, en el juego de su aparente oposición:

Formas de liberación	*Estructuras de protección*
1° Supresión de un internamiento que confunde la locura con todas las otras formas de la sinrazón.	1° Designación para la locura de un internamiento que no es ya tierra de exclusión sino lugar privilegiado en que debe reunirse con su verdad.
2° Constitución de un asilo que no se propone otro objetivo que el médico.	2° Captación de la locura por un espacio infranqueable que debe ser, a la vez, lugar de manifestación y espacio de curación.
3° Adquisición por la locura del derecho de expresarse, de ser escuchada, de hablar en su propio nombre.	3° Elaboración alrededor y por encima de la locura de una especie de sujeto absoluto que es mirada, por completo, y que le confiere un estatuto de puro objeto.
4° Introducción de la locura en el sujeto psicológico como verdad cotidiana de la pasión, de la violencia y del crimen.	4° Inserción de la locura en el interior de un mundo no coherente de valores, y en los juegos de la mala conciencia.
5° Reconocimiento de la locura, en su papel de verdad psicológica, como determinismo irresponsable.	5° Separación de las formas de la locura, según las exigencias dicotómicas de un juicio moral.

Ese doble movimiento de liberación y de servidumbre constituye las bases secretas sobre las que reposa la experiencia moderna de la locura.

La objetividad que reconocemos a las formas de la enfermedad mental, fácilmente creemos que se ha ofrecido libremente a nuestro saber como verdad finalmente liberada. En realidad, sólo se entrega precisamente a aquel que está protegido de ella. El conocimiento de la locura supone, en quien la tiene, cierta manera de desprenderse de ella, de haberse liberado de antemano de sus peligros y de sus prestigios, cierto modo de no estar loco. Y el advenimiento histórico del positivismo psiquiátrico sólo está ligado a la promoción del conocimiento de una manera secundaria; originalmente, es la fijación de un modo particular de estar fuera de la locura: cierta conciencia de no-locura, que para el sujeto del saber se vuelve situación concreta, base sólida a partir de la cual es posible conocer la locura.

Si se quiere saber lo que ha pasado en el curso de esta brusca mutación que, en algunos años, ha instalado en la superficie del mundo europeo un nuevo conocimiento y un nuevo tratamiento de la locura, es inútil preguntar lo que se ha añadido al saber ya adquirido. Tuke, que no era médico, Pinel, que no era psiquiatra, ¿no sabían más que Tissot o Cullen? Lo que ha cambiado, y cambiado bruscamente, es la conciencia de no estar loco, conciencia que, desde mediados del siglo XVIII, de nuevo se halla confrontada con todas las formas vivas de la locura, tomada en su lento ascenso, y rechazada pronto en la ruina del internamiento. Lo que ha ocurrido en el curso de los años que preceden y siguen de inmediato a la Revolución, es una nueva y súbita liberación de esta conciencia.

Fenómeno puramente negativo, se dirá, pero que no lo es si lo miramos de más cerca. Aún es el primer y único fenómeno *positivo* en el advenimiento del *positivismo.* Esa liberación no ha sido posible, de hecho, más que por toda una arquitectura de protección, diseñada y construida sucesivamente por Colombier, Tenon, Cabanis y Bellart. Y la solidez de esas estructuras les ha permitido subsistir casi intactas hasta nuestros días, pese a los esfuerzos mismos de la búsqueda freudiana. En la época clásica, era doble la manera de no estar loco: se repartía entre una aprehensión inmediata y cotidiana de la diferencia, y un sistema de exclusión que confundía la locura entre otros peligros; esta conciencia clásica de la sinrazón estaba, pues, ocupada por una tensión entre esta evidencia interior nunca discutida, y la arbitrariedad siempre criticada de una separación social. Pero el día en que se han unido esas dos experiencias, en que el sistema de protección social se ha encontrado interiorizado en las formas de la conciencia, el día en que el reconocimiento de la locura se ha logrado en el movimiento por el cual se desprendía de ella y se medían las distancias en la superficie misma de las instituciones, ese día, la tensión que reinaba en el siglo XVIII se ha reducido de golpe. Formas de reconocimiento y estructuras de protección no están superpuestas en una conciencia de no estar loco, en adelante soberana. Esta posibilidad de darse la locura como conocida y gobernada a su vez en un solo y mismo acto de conciencia, esto es lo que se halla en el núcleo de la conciencia positivista de la enfermedad mental. En tanto que esta posibilidad no vuelva a resultar imposible, en una nueva liberación del saber, la locura seguirá siendo para nosotros lo que se anunciaba ya para Pinel y para Tuke; permanecerá presa en su edad de positividad.

Desde entonces, la locura ya es otra cosa que objeto de temor, o tema indefinidamente renovado de escepticismo; se ha convertido en objeto. Pero con un estatuto singular. En el movimiento mismo que la objetiva, se convierte en primera de las formas objetivantes: aquello por lo cual el

hombre puede tener un dominio objetivo sobre sí mismo. Antaño, designaba en el hombre el vértigo del deslumbramiento, el momento en que la luz se oscurece por ser demasiado radiante. Convertida ahora en cosa para el conocimiento —al mismo tiempo lo que hay de más interior en el hombre y de más expuesto a su mirada— juega como la gran estructura de transparencia: lo que no quiere decir que por el trabajo del conocimiento se haya vuelto enteramente clara al saber; sino que, a partir de ella y del estatuto de objeto que el hombre toma en ella, teóricamente al menos, él debe poder volverse, en su totalidad, transparente al conocimiento objetivo. No es por azar, ni el efecto de un simple desplazamiento histórico, por lo que el siglo XIX ha pedido primero a la patología de la memoria, de la voluntad y de la persona, lo que era la verdad del recuerdo, de la voluntad y del individuo. En el orden de esta investigación hay algo profundamente fiel a las estructuras que han sido elaboradas a fines del siglo XVIII, y que hacían de la locura la primera figura de la objetivación del hombre.

En el gran tema de un conocimiento positivo del ser humano, la locura, pues, siempre está en peligro: a la vez objetivada y objetivante, abierta y retirada, contenido y condición. Para el pensamiento del siglo XIX, para nosotros aún, tiene el estatuto de una cosa enigmática: inaccesible de hecho y por el momento en su verdad total, no se duda, sin embargo, de que un día vaya a abrirse a un conocimiento que pueda agotarla. Pero ello sólo es un postulado y un olvido de las verdades esenciales. Esta reticencia, que se cree transitoria, oculta en realidad un retiro fundamental de la locura a una región que cubre las fronteras del conocimiento posible del hombre, y lo supera por una y otra parte. Es esencial a la posibilidad de una ciencia positiva del hombre que tenga, del lado más lejano, esta zona de la locura, en la cual y a partir de la cual, la existencia humana cae en la objetividad. En su enigma esencial, la locura vela, prometida siempre a una forma de conocimiento que la cernirá por completo, pero siempre desplazada por relación a toda toma posible, puesto que es ella la que originariamente da al conocimiento objetivo un imperio sobre el hombre. La eventualidad, para el hombre, de estar loco, y la posibilidad de ser objeto, se han reunido a fines del siglo XVIII, y este encuentro ha hecho nacer, a la vez (no hay, en ese caso, ningún dato), los postulados de la psiquiatría positiva y los temas de una ciencia objetiva del hombre.

Pero en Tenon, en Cabanis, en Bellart, esta unión, esencial a la cultura moderna, sólo se había operado en el orden del pensamiento; va a convertirse en situación concreta gracias a Pinel y a Tuke: en el asilo que fundan y que releva a los grandes proyectos de reforma, el peligro de estar loco queda identificado por la fuerza, en cada uno y hasta en su vida cotidiana, con la necesidad de ser objeto. Entonces, el positivismo ya no sólo será proyecto teórico, sino estigma de la existencia alienada.

El estatuto de objeto será impuesto, para empezar, a todo individuo reconocido alienado; la alienación será depuesta como verdad secreta en el corazón de todo conocimiento objetivo del hombre.

IV NACIMIENTO DEL ASILO

Se conocen las imágenes. Son familiares en todas las historias de la psiquiatría, en las cuales tienen por función la de ilustrar esa edad feliz en la que la locura finalmente es reconocida y tratada según una verdad ante la cual los hombres habían permanecido ciegos durante mucho tiempo.

"La respetable Sociedad de los Cuáqueros... ha deseado asegurar a aquellos de sus miembros que tengan la desgracia de perder la razón sin tener una fortuna suficiente para recurrir a los establecimientos dispendiosos, todos los recursos del arte y todas las dulzuras de la vida compatibles con su estado; una suscripción voluntaria ha aportado los fondos, y desde hace aproximadamente dos años, ha sido fundado un establecimiento que reúne grandes ventajas con toda la economía posible cerca de la ciudad de York. Si el alma se encoge un momento ante el aspecto de esta terrible enfermedad que parece hecha para humillar a la razón humana, se sienten a continuación dulces emociones al considerar todo lo que una benevolencia ingeniosa ha sabido inventar para curarla y aliviarla.

"Esta casa está situada a una milla de York, en medio de una campiña fértil y sonriente; no da la idea de una prisión, sino más bien la de una gran granja rústica; está rodeada de un gran jardín cerrado. No hay barrotes, ni rejas en las ventanas."[220]

En cuanto a la liberación de los alienados de Bicétre, existe un célebre relato: la decisión tomada de quitar las cadenas a los prisioneros de los calabozos; Couthon visitando el hospital para saber si no se esconden allí sospechosos; Pinel, dirigiéndose valerosamente a encontrarlo, mientras que los demás temblaban de miedo a la vista "del inválido conducido en brazos de unos hombres". Confrontación del filántropo prudente y firme con el monstruo paralítico. "Pinel lo condujo inmediatamente a la sección de los agitados y la vista de las celdas lo impresionó penosamente. Quiso interrogar a todos los enfermos. No recibió de la mayoría sino injurias y apóstrofes groseros. Era inútil prolongar la investigación por más tiempo. Volviéndose hacia Pinel, dijo: «¡Caramba, ciudadano! ¿Es que tú mismo estás loco, para querer desencadenar a semejantes animales?» Pinel le respondió con calma: «Ciudadano, tengo la convicción de que si los alienados son tan intratables, es porque se les priva de aire y de libertad.» «¡Y bien! Haz lo que quieras, pero temo que vas a ser víctima de tu presunción.» En seguida, Couthon fue transportado hasta su coche. Su partida fue un alivio; la gente respiró; el gran filántropo se puso a trabajar inmediatamente."[221]

Éstas son imágenes, por lo menos en la medida en que los dos relatos toman lo esencial de su fuerza de las formas imaginarias: la calma patriarcal de la casa de Tuke, donde se apaciguan lentamente las pasiones del corazón y los desórdenes del espíritu; la lúcida firmeza de Pinel, que domina con una sola palabra y un solo ademán los dos furores animales que rugen contra él y lo acechan; y esa sabiduría que ha sabido discernir en

---

[220] Delarive. Carta enviada a los redactores de la *Biblioteca Británica,* sobre un nuevo establecimiento para la curación de los alienados. Ese texto ha aparecido en la *Biblioteca Británica,* y luego en un folleto separado. La visita de Delarive al *Retiro* data de 1798.

[221] Scipion Pinel, *Traite complet du régime sanitaire des alienes,* París, 1836, p. 56.

dónde estaba el verdadero peligro, entre los locos furiosos o en el sanguinario asambleísta: imágenes que llevarán lejos —hasta nuestros días— el peso de su leyenda.

Inútil recusar esas imágenes. Quedan muy pocos documentos aún válidos. Y además, son demasiado densas en su ingenuidad para no revelar mucho de lo que no dicen. En la sorprendente profundidad de cada una, habría que poder descifrar a la vez la situación concreta que ocultan, los valores míticos que ofrecen por verdad, y que han transmitido; y finalmente la operación real que se ha hecho y de la cual no ofrecen ellas más que una traducción simbólica.

Y, para empezar, Tuke es cuáquero, miembro activo de una de esas innumerables "Sociedades de amigos" que se han desarrollado en Inglaterra desde fines del siglo XVII.

La legislación inglesa, como hemos visto, tiende cada vez más, en el curso de la segunda mitad del siglo XVIII, a favorecer la iniciativa privada en el dominio de la asistencia.[222] Se organizan especies de grupos de seguridad, se favorecen las asociaciones de socorro. Ahora bien, por razones a la vez económicas y religiosas, desde hace más de un siglo los cuáqueros han desempeñado ese papel, y, originalmente, contra la opinión del gobierno. "No damos dinero a los hombres vestidos de negro para asistir a nuestros pobres, para enterrar a nuestros muertos, para predicar a nuestros fieles: esas santas tareas nos son demasiado caras para descargarlas sobre otros." [223] Puede comprenderse que, en las condiciones nuevas de fines del siglo XVIII, haya sido aprobada una ley en 1793 para "el fomento y el sostén de las sociedades amistosas". [224] Se trata de esas asociaciones, cuyo modelo y cuya inspiración, a. menudo, han sido tomados de los cuáqueros y que, por sistemas de colectas y de donaciones, reúnen fondos para aquellos de sus miembros que se encuentran en la necesidad, caen enfermos o quedan inválidos. El texto de la ley precisa que pueden esperarse de esas instituciones "efectos muy benéficos, ayudando a la dicha de los individuos, y haciendo disminuir al mismo tiempo el fardo de las cargas públicas". Cosa importante: se dispensa a los miembros de esas sociedades del "Removal" por el cual una parroquia puede y debe desentenderse de un indigente o de un enfermo pobre, si no es originario del lugar, enviándolo a su parroquia de origen. Debe notarse que esta medida del "Removal", establecida por la *Settlement Act,* debía ser abolida en 1795 [225] y que se prevé la obligación, para una parroquia, de hacerse cargo de un enfermo pobre que no le pertenezca si su transporte puede ser peligroso. Tenemos allí el cuadro jurídico del singular conflicto que ha hecho nacer el Retiro.

Puede suponerse, por otra parte, que los cuáqueros pronto se han mostrado muy vigilantes en lo que concierne a los cuidados y a la asistencia que debe prestarse a los insensatos. Desde el principio, se las habían visto con las casas de internamiento; en 1649, George Fox y uno de sus compañeros habían sido enviados, por orden del juez, al establecimiento de

---

[222] *Cf. supra,* Tercera Parte, cap. II.
[223] Voltaire, *Lettres philosophiques,* ed. Droz, I, p. 17.
[224] 33. George III, cap. V, "For the encouragement and Relief of Friendly societies".
[225] 35. George III, cap. 101. Sobre esta supresión de la Settlement Act, *cf.* Nicholls, *loe. cit.,* pp. 112-113.

corrección de Darby, para recibir allí latigazos y ser encerrados durante seis meses por blasfemos.[226] En Holanda, los cuáqueros fueron encerrados varias veces en el hospital de Rotterdam.[227] Y ya sea que haya transcrito una frase escuchada entre ellos, sea que les haya prestado una opinión corriente respecto a ellos, Voltaire hace decir a su cuáquero, en las *Cartas Filosóficas,* que el soplo que les inspira no necesariamente es la Palabra misma de Dios, sino, a veces, la verborrea insensata de la sinrazón: "No podemos saber si un hombre que se levanta para hablar será inspirado por el espíritu o por la locura." [228] En todo caso, los cuáqueros, como muchas sectas religiosas de fines del siglo XVII y principios del XVIII, han quedado atrapados en el gran debate de la experiencia religiosa y de la sinrazón;[229] para los otros, para ellos mismos quizá, ciertas formas de esta experiencia estaban en el equívoco del buen sentido y de la locura; y, sin duda, en cada momento les ha sido necesaria la separación del uno y de la otra, mientras afrontaban el reproche de alienación que no dejaba de hacérseles. De allí, probablemente, el interés, un poco desconfiado, que las *Sociedades de Amigos* han mostrado hacia el tratamiento de los locos en las casas de internamiento. En 1791, una mujer que pertenece a la secta es colocada en "un establecimiento para insensatos, en la cercanía de la ciudad de York". La familia, que vive lejos de allí, encarga a los Amigos velar sobre su suerte. Pero la dirección del asilo rechaza las visitas, con el pretexto de que el estado de la enferma no le permite recibirlas. Algunas semanas después, la mujer muere. "Este acontecimiento lamentable suscitó, naturalmente, reflexiones sobre la situación de los insensatos y sobre las mejoras que podrían adoptarse a los establecimientos de ese género. En particular, se comprendió que habría una ventaja muy especial para la Sociedad de Amigos si poseyera una institución de ese género, sobre la cual ella misma velaría, y donde podría aplicar un tratamiento más apropiado que el que se practica de ordinario."[230] Tal es el relato hecho por Samuel Tuke, veinte años después.

Es fácil sospechar que se trata de esos numerosos incidentes a los cuales dio margen la ley de *Settlement.* Una persona, sin muchos recursos, cae enferma lejos de su casa; la ley exige que se la envíe de regreso. Pero su estado, y quizá los gastos de transporte, obligan a guardarla en otra parte. Situación en parte ilegal, que sólo el peligro inmediato puede justificar y que, por cierto, en el caso presente ha debido ser legalizada por una orden de internamiento firmada por el juez de paz. Pero, fuera del asilo en que la enferma se halla, ninguna asociación de caridad, excepto la de la parroquia de origen, tiene el derecho de acudir en su ayuda. En suma, un pobre que cae gravemente enfermo fuera de su parroquia queda expuesto a lo arbitrario de un internamiento que nadie puede controlar. Contra ello se levantan las sociedades de beneficencia, que obtendrán el derecho de levantar en el lugar mismo a aquellos de sus miembros que caigan enfermos, de acuerdo con la ley de 1793, diez años después del incidente de que habla Samuel Tuke. Así pues, hay que comprender ese proyecto de

---

[226] Sewel, The history of the rise, increase and progress Of Christian People, 3° ed., p. 28.

[227] *Ibid.,* p. 233.

[228] Voltaire, *loc. cit.,* p. 16.

[229] Asimismo, los místicos protestantes del siglo XVII y los últimos jansenistas.

[230] Samuel Tuke, Description of the Retreat, an Institution near York for insane persons, York, 1713, pp. 22-23.

una casa privada, pero colectiva, destinada a los insensatos, como una de las muchas protestas contra la antigua legislación sobre pobres y enfermos. Por cierto, las fechas son claras, aun si Samuel Tuke se guarda bien de mencionarlas, en su afán de dejar todo el mérito de la empresa a la sola generosidad privada. En 1791, el proyecto de los cuáqueros de York; a principios de 1793, la ley que decide alentar a las sociedades amistosas de beneficencia, y dispensarlas del "Removal": la asistencia pasa así de la parroquia a la empresa privada. En este mismo año de 1793, los cuáqueros de York lanzan una suscripción, y aprueban con su voto el reglamento de la sociedad; al año siguiente, deciden comprar un terreno. En 1795, la *Settlemcnt Act* queda oficialmente abolida; la construcción del Retiro comienza, y la casa podrá funcionar desde el año siguiente. La empresa de Tuke se inscribe exactamente en la gran reorganización legal de la asistencia a fines del siglo XVIII, en esta serie de medidas por las cuales el Estado burgués inventa, para sus propias necesidades, la beneficencia privada.

El hecho que ha provocado en Francia la liberación de los "encadenados de Bicétre" es de otra naturaleza, y las circunstancias históricas son mucho más difíciles de determinar. La ley de 1790 había previsto la creación de grandes hospitales destinados a los insensatos. Pero ninguno de ellos existía aún en 1793. Bicétre había sido convertido en "casa de los pobres"; se encontraban allí, aún confusamente mezclados, como antes de la Revolución, indigentes, ancianos, condenados y locos. A toda esta población tradicional se añade la que ha sido enviada allí por la Revolución. Primero, los detenidos políticos. Piersin, vigilante de los locos de Bicétre, escribe a la Comisión de las administraciones civiles, el 28 Brumario, año III, es decir, en el curso mismo de la visita de Pinel: "En mi empleo siempre hay detenidos, aun para el tribunal revolucionario." [231] En seguida, los sospechosos que se ocultan. Bicétre ha sido utilizado, por las mismas razones que la pensión Belhomme, la Casa Douai o Vernet,[232] como guarida para sospechosos. Bajo la Restauración, cuando habrá que olvidar que Pinel había sido médico de Bicétre durante el Terror, se le elogiará por haber protegido allí aristócratas o sacerdotes; "Pinel ya era médico de Bicétre cuando, en una época de dolorosa memoria, se llegó a pedir a esta casa de detención su tributo para la muerte. El Terror la había llenado de sacerdotes y de emigrados que habían vuelto; el señor Pinel se atrevió a oponerse a la extradición de un gran número de ellos, pretextando que eran alienados. Se insistió; su oposición se redobló. Pronto tomó un carácter de fuerza que se impuso a los verdugos, y la energía de un hombre ordinariamente tan dulce y conciliador salvó la vida a un gran número de víctimas, entre las cuales se cita al prelado que ocupa en este momento una de las principales sedes de Francia".[233] Pero también hay que tener en cuenta otro hecho: que Bicétre se había convertido, durante la Revolución,

---

[231] Citado en Tuetey, loe. cit., III, p. 369.

[232] Fue en la pensión Vernet, de la calle Servandoni, donde Pinel y Boyer encontraron un refugio para Condorcet, al ser ordenada su detención el 8 de julio de 1793.

[233] Dupuytren, *Noticia sobre Philippe Pinel.* Extracto del *Journal des Débats* del 7 de noviembre 1826, p. 8. Es probable que Dupuytren aluda al abad Fournier, que se había pronunciado, en su cátedra, contra la ejecución de Luis XVI y que, después de ser internado en Bicétre como "atacado de demencia", llegó a ser capellán de Napoleón, y luego obispo de Montpellier.

en el centro principal de hospitalización para los insensatos. Desde las primeras tentativas de aplicar la ley de 1790, se había enviado allí a los locos liberados de los manicomios; luego, poco después, a los alienados que llenaban las salas del Hótel-Dieu.[234] Hasta tal punto que, por la fuerza de las cosas más que por un proyecto reflexionado, Bicétre había heredado esta función médica que había subsistido a través de la época clásica, sin confundirse con el internamiento, y que había hecho del Hótel-Dieu el único hospital parisiense en que de manera sistemática se intentara la curación de los locos. Lo que el Hótel-Dieu no había dejado de hacer desde la Edad Media, Bicétre quedó encargado de hacerlo, en el cuadro de un internamienio más confuso que nunca; por primera vez, Bicétre se vuelve un hospital en que los alienados reciben cuidados hasta su curación: "Desde la Revolución, la administración de los establecimientos públicos ni aun considera el encierro de los locos en un hospicio libre, a menos que sean nocivos y peligrosos en sociedad; no quedan allí más que durante el tiempo que están enfermos, y en cuanto se ha asegurado su perfecta curación, se les hace volver al seno de sus familias o de sus amigos. Existe la prueba, en la salida general de todos aquellos que habían recobrado el sentido, y aun de aquellos que habían sido encerrados de por vida por el Parlamento presente; la administración había considerado su deber no tener encerrados más que a los locos que no estuvieran en estado de gozar de la libertad." [235] La función médica se introduce claramente en Bicétre; ahora se trata de revisar con mayor detenimiento todos los internamientos por demencia que hayan podido ser decretados en el pasado.[236] Y, por primera vez en la historia del hospital general, se nombra para las enfermerías de Bicétre a un hombre que ya ha adquirido cierta reputación en el conocimiento de las enfermedades del espíritu;[237] la designación de Pinel prueba por sí sola que la presencia de los locos en Bicétre *ya* se había convertido en un problema médico.

Sin embargo, no se puede dudar de que también era un problema político. La certeza de que se habían internado inocentes entre los culpables, gentes de razón entre los locos furiosos, formaba parte desde hacía largo tiempo de la mitología revolucionaria: "Bicétre encierra seguramente criminales, canallas, hombres feroces... pero también, hay "que convenir en ello, contiene una multitud de víctimas del poder arbitrario, de la tiranía de las familias, del despotismo paterno... las mazmorras nos ocultan hombres, iguales nuestros y hermanos nuestros, a

---

[234] *Cf.,* por ejemplo, la disposición del Comité de Seguridad General que ordenaba el traslado a Bicétre de un alienado que no se podía conservar en el gran hospicio, por humanidad (Tuetey, *loc. cit.,* III, pp. 427-428).

[235] Carta de Piersin a la Comisión de Administraciones Civiles del 19 Frimario, año III (Tuetey, *loc. cit.,* III, p. 172).

[236] Según Piersin, había en Bicétre 207 locos, con fecha 10 Frimario, año III (Tuetey, *loc. cit.,* p. 370).

[237] Pinel había sido redactor de la *Gaceta de Salud* antes de la Revolución. Había escrito varios artículos sobre las enfermedades del espíritu, sobre todo en 1787: "Los accesos de melancolía, ¿no son más frecuentes y más temibles durante los primeros meses del invierno?"; en 1789: "Observaciones sobre el régimen moral más apropiado a restablecer, en ciertos casos, la razón extraviada de los maníacos." En *La Médecine éclairée par les Sciences physiques* había publicado un artículo "sobre una especie particular de melancolía que conduce al suicidio" (1791).

quienes se niega el aire, y que sólo ven la luz por estrechos tragaluces."[238] Bicétre, prisión de la inocencia, obsesiona la imaginación, como poco antes la Bastilla: "Los delincuentes, durante la matanza de las prisiones, se introducen violentamente en el hospicio de Bicétre, con el pretexto de libertar ciertas víctimas que la antigua tiranía trataba de confundir con los alienados. Armados, van de cuarto en cuarto; interrogan a los detenidos, y pasan adelante si la alienación es manifiesta. Pero uno de los reclusos detenidos en cadenas fija su atención, por frases llenas de buen sentido y de razón, y por las quejas más amargas. ¿No era odioso que se le retuviera en cadenas y que se le confundiera con otros alienados?... Desde entonces, entre esta tropa armada corren murmullos violentos, y gritos de imprecación contra el encargado del hospital; se le obliga a dar cuenta de su conducta."[239] Bajo la Convención, nuevas obsesiones. Bicétre sigue siendo una inmensa reserva de temores; pues se ve allí un refugio de sospechosos, aristócratas que se ocultan bajo los harapos de los pobres, agentes extranjeros que allí se confabulan, disimulados por una falsa alienación. También allí hay que denunciar la locura para que salga a luz la inocencia, pero también para que aparezca la duplicidad. Así, en esos temores que rodean a Bicétre a lo largo de toda la Revolución, y que en los límites de París forman una especie de fuerza temible y misteriosa, donde el enemigo se mezcla inexplicablemente con la sinrazón, la locura desempeña, alternativamente, dos papeles enajenantes: aliena a aquel que es juzgado como loco sin serlo, pero también puede alienar a aquel que se cree a salvo de la locura; tiraniza o engaña; elemento peligroso intermedio entre el hombre razonable y el loco, que puede alienar al uno como al otro y que, para ambos, amenaza el ejercicio de su libertad. De todas maneras, debe ser *desenmascarada,* de modo que la verdad y la razón sean restituidas a su propio juego.

En esta situación un poco confusa —red tupida de condiciones reales y de fuerzas imaginarias— es difícil precisar el papel de Pinel. Se ha hecho cargo de sus funciones el 25 de agosto de 1793. Puede suponerse que su reputación de médico ya era grande, que se le había escogido precisamente para "desenmascarar" la locura, para tomar su medida médica exacta, liberar las víctimas y denunciar a los sospechosos; fundar, en fin, con todo rigor, este internamiento de la locura, cuya necesidad se conoce, pero cuyos peligros se experimentan. Por otra parte, los sentimientos de Pinel eran lo bastante republicanos para que no se le pudiera temer que mantuviera encerrados a los prisioneros del antiguo poder, ni que favoreciera a quienes perseguía el nuevo. En un sentido puede decirse que Pinel se ha encontrado investido de un extraordinario poder moral. En la sinrazón clásica, no había incompatibilidad entre la locura y la simulación, ni entre la locura reconocida desde el exterior y la locura objetivamente asignada; por el contrario, de la locura a sus formas ilusorias y a la culpabilidad que bajo ellas se oculta, había, antes bien, como un vínculo esencial de pertenencia. Pinel habrá de desanudarlo políticamente, y de operar una separación que ya no dejará aparecer más que una sola unidad rigurosa: la que envuelve, para el conocimiento discursivo, la locura, su verdad objetiva y su inocencia. Habrá que limpiarla de todas esas franjas de no-ser en que se desplegaban los juegos de la sinrazón, y donde era

[238] *Gazette nationale,* 12 de diciembre, 1789.
[239] Citado en Sémelaigne, *Philippe Pinel et son aeuvre,* pp. 108-109.

aceptada, así como no-locura perseguida, o como no-locura disimulada, sin por ello dejar nunca de ser locura.

En todo ello, ¿cuál es el sentido de la liberación de los "encadenados"? ¿Era la aplicación pura y simple de las ideas que habían sido formuladas desde hacía varios años, y que formaban parte de esos programas de reorganización, de los cuales el proyecto de Cabanis es el mejor ejemplo, un año antes de la llegada de Pinel a Bicétre? Quitar sus cadenas a los alienados de las mazmorras es abrirles el dominio de una libertad que, al mismo tiempo, será la de una verificación, es dejarles aparecer en una objetividad que ya no será velada ni en las persecuciones ni en los furores que les responden; es constituir un campo asilario puro, tal como lo definía Cabanis, y que la Convención, por razones políticas, trataba de ver establecido. Pero también puede pensarse que, al hacerlo, Pinel disimulaba una operación política de sentido inverso: liberando a los locos, los mezclaba más con toda la población de Bicétre, haciéndola más confusa e inexplicable, suprimiendo todas las normas que habrían podido permitir una separación. ¿No era, por cierto, el afán constante de la administración de Bicétre, en el curso de este periodo, impedir esas separaciones que reclamaban las autoridades políticas? [240] El hecho es que Pinel fue desplazado y nombrado para la Salpétriére, el 13 de mayo de 1795, varios meses después de Termidor, en el momento de la pacificación política.[241]

Sin duda es imposible saber con certeza lo que se proponía hacer Pinel cuando decidió la liberación de los alienados. Poco importa; lo esencial está justamente en esta ambigüedad que caracterizará toda la secuencia de su obra y el sentido mismo que toma en el mundo moderno: constitución de un dominio en que la locura debe aparecer en una verdad pura, a la vez objetiva e inocente, pero constitución de ese dominio sobre un modo ideal, siempre indefinidamente diferido, en que cada una de las figuras de la locura se mezcla con la no-locura en una proximidad indiscernible. Lo que la locura gana en precisión en su diseño científico lo pierde en vigor en la percepción concreta. El asilo en que debe unirse en su verdad no permite distinguirla de aquello que no es su verdad. Cuanto más objetiva, menos cierta. El gesto que la libera para verificarla es al mismo tiempo la operación que la disemina y que la oculta en todas las formas concretas de la razón.

La obra de Tuke ha sido llevada por todo el reajuste de la asistencia en la legislación inglesa a fines del siglo XVIII; la de Pinel, por toda la ambigüedad de la situación de los locos en el momento de la Revolución. Pero no se trata de disminuir su originalidad. En sus obras hubo un poder de decisión que no se puede reducir, y que aparece claramente —apenas traspuesto— en los mitos que han transmitido su sentido.

Era importante que Tuke fuese cuáquero. No menos importante que el *Retiro* fuese una casa de campo. "El aire es sano, mucho más puro de humo que en los lugares próximos a las ciudades industriales." [242] La Casa se

---

[240] *Cf.* toda la correspondencia de Létourneau con la Comisión de los Trabajos Públicos, citada en Tuetey, III, pp. 397-476.

[241] En su afán de hacer de Pinel una víctima del Terror, Dupuytren nos cuenta que "fue detenido, y estuvo a punto de ser presentado al Tribunal Revolucionario; por fortuna, se llegó a dejar sentir la necesidad de los cuidados que él daba a los pobres de Bicètre, y se le acordó la libertad"(Dupuytren, *loc. cit.,* p. 9).

[242] Informe hecho a la Sociedad de Amigos el 5 de abril de 1793; citado en S. Tuke, *Descrtption of the Retreat,* p. 36.

abre, con ventanas sin rejas, sobre un jardín. Como "está situada sobre una eminencia, domina un paisaje muy agradable, que se extiende por el sur hasta donde alcanza la vista, sobre una planicie fértil y arbolada..." En las tierras vecinas se practican los cultivos y la recría de animales. El jardín "produce en abundancia frutos y legumbres; al mismo tiempo, ofrece a muchos enfermos un sitio agradable para el recreo y el trabajo".[243] El ejercicio al aire libre, los paseos regulares, el trabajo en el jardín y en el huerto siempre tienen un efecto benéfico "y son favorables a la curación de los locos". Hasta ha ocurrido que algunos enfermos "queden curados por el solo viaje que les llevaba al *Retiro* y los primeros días de reposo que habían tenido la oportunidad de disfrutar".[244] Todas las potencias imaginarias de la vida sencilla, de la dicha del campo, del retorno de las estaciones, son convocadas para presidir la curación de la locura. Y es que la locura, según las ideas del siglo XVIII, es una enfermedad no de la naturaleza ni del hombre mismo, sino de la sociedad; emociones, incertidumbre, agitación, alimentación artificial: otras tantas causas de locura admitidas por Tuke, como por sus contemporáneos. Producto de una vida que se aparta de la naturaleza, la locura nunca es más que del orden de las consecuencias; no pone en cuestión lo que es esencial en el hombre, y que es su pertenencia inmediata a la naturaleza. Deja intacto como un secreto provisionalmente olvidado esta naturaleza del hombre, que es al mismo tiempo su razón. Llega a ocurrir que ese secreto reaparezca en condiciones extrañas, como si se introdujera subrepticiamente, al azar de una nueva perturbación. Samuel Tuke cita el caso de una joven caída en un estado de "perfecta idiotez"; había permanecido así, sin remisión, durante largos años, hasta que cayó víctima de una fiebre tifoidea. Ahora bien, a medida que aumentaba la fiebre, se aclaraba el espíritu, haciéndose más límpido y más vivo, y durante toda esta fase aguda en que los enfermos, ordinariamente, son víctimas del delirio, la enferma, por el contrario, estuvo enteramente razonable; reconoció a quienes la rodeaban, recordó acontecimientos pasados a los que no había parecido prestar atención. "Pero, ¡ay!, no fue más que una chispa de razón; al disminuir la fiebre, las nubes nuevamente invadieron su espíritu, se hundió en el anterior estado deplorable, y quedó así hasta su muerte, que aconteció unos años después." [245]

Hay allí todo un mecanismo de compensación: en la locura, la naturaleza es olvidada, no suprimida, o antes bien, se ha deslizado del espíritu al cuerpo, de manera que la demencia garantiza en cierto modo una salud sólida; pero que sobrevenga una enfermedad, y la naturaleza, trastornada en el cuerpo, reaparecerá en el espíritu, más pura, más clara que nunca: prueba de que no hay que considerar a los locos como absolutamente privados de razón, sino antes bien evocar en ellos, por todo el juego de similitudes y de proximidades, aquella naturaleza que no puede dejar de estar adormecida bajo la agitación de su locura; las estaciones y los días, la gran planicie de York, esta sabiduría de los jardines en que la naturaleza coincide con el orden de los hombres, deben encantar, hasta su despertar total, a la razón oculta un momento. En esta vida que se impone a los enfermos del *Retiro,* y que parece no estar guiada más que por una confianza inmóvil, se ha deslizado una operación mágica, en que la

[243] *Ibid.,* pp. 93-95.
[244] *Ibid.,* pp. 129-130.
[245] S. Tuke, *op. cit.,* p. 137, nota.

naturaleza, se supone, hará triunfar a la naturaleza, por similitud, acercamiento y misteriosa penetración, mientras se encuentra conjurado todo lo que la sociedad ha podido poner en el hombre de contranatura. Y, detrás de todas esas imágenes, comienza a tomar forma un mito, que será una de las grandes formas organizadoras de la psiquiatría del siglo XIX; o sea el mito de las Tres Naturalezas: Naturaleza-Verdad, Naturaleza-Razón y Naturaleza-Salud. En ese juego se desarrolla el movimiento de la alienación y de su curación; si puede suprimirse la Naturaleza-Salud, la Naturaleza-Razón sólo puede estar oculta, en tanto que la Naturaleza como Verdad del mundo permanece indefinidamente adecuada a sí misma. Y es a partir de ella como se podrá despertar y restaurar a la Naturaleza-Razón, cuyo ejercicio, cuando coincide con la verdad, permite la restauración de la Naturaleza-Salud. Y en ese sentido Tuke prefería al término inglés *insane* la palabra francesa *aliené,* "porque comporta una idea más justa de ese género de desorden que los términos que implican, en cualquier grado, la abolición de la facultad de pensar".[246]

El *Retiro* inserta al enfermo en una dialéctica simple de la naturaleza; pero edifica, al mismo tiempo, un grupo social. Y ello de un modo extrañamente contradictorio. En efecto, ha sido fundado por suscripciones, y debe funcionar como sistema de seguro, a la manera de las sociedades de socorro que se desarrollan por la misma época; cada suscriptor puede designar un enfermo por el que se interesa, y que pagará una pensión reducida, en tanto que los otros pagarán toda la tarifa. El *Retiro* es una coalición contractual, una convergencia de intereses organizados, al modo de una sociedad simple.[247] Pero al mismo tiempo se entretiene con el mito de la familia patriarcal: quiere ser una gran comunidad fraternal de los enfermos y de los vigilantes, bajo la autoridad de los directores y de la administración. Familia rigurosa, sin flaquezas ni complacencias, pero justa, conforme a la gran imagen de la familia bíblica. "El cuidado que los intendentes han puesto en asegurar el bienestar de los enfermos, con todo el celo que pueden aportar los parientes atentos pero juiciosos, ha sido recompensado en muchos casos por una adhesión casi filial."[248] Y en esta afección común, sin indulgencia pero sin injusticia, los enfermos recobrarán la calma dichosa y la seguridad de una familia en estado puro; serán los hijos de la familia en su idealidad primitiva.

Contrato en familia, intereses bien entendidos y afección natural: el *Retiro* encierra, confundiéndolos, los dos grandes mitos con los cuales el siglo XVIII había tratado de definir el origen de las sociedades y la verdad del hombre social. Es al mismo tiempo el interés individual que renuncia a sí mismo para encontrarse, y la afección espontánea que la naturaleza hace nacer entre los miembros de una familia, proponiendo así una especie de modelo afectivo e inmediato a toda sociedad. En el *Retiro,* el grupo humano es devuelto a sus formas más originarias y más puras: se trata de recolocar

---

[246] *Ibid.,* p. 137, nota.
[247] Desde el siglo XVIII, los quáqueros a menudo han practicado el sistema de las sociedades por acciones. Cada uno de los que habían suscrito para el *Retiro* una suma al menos de 20 libras, recibía un interés anual del 5%. Por otra parte, el *Retiro* parece haber sido una excelente empresa comercial. Éstos son los beneficios realizados durante los primeros años: junio 1798: 268 libras; 1799: 245; 1800: 800; 1801: 145; 1802: 45; 1803: 258; 1804: 449; 1805: 521 *(cf.* S. Tuke, *op. cit.,* pp. 72-75).
[248] *Ibid.,* p. 178.

al hombre en sus relaciones humanas elementales, absolutamente conformes al origen. Ello quiere decir que deben ser, a la vez, rigurosamente fundadas y rigurosamente morales. Así, el enfermo se encontrará de vuelta en ese punto en que la sociedad acaba de surgir de la naturaleza, y donde se consuma en una verdad inmediata que toda la historia de los hombres ha contribuido, después, a confundir. Se supone que se esfumará, entonces, del espíritu alienado, todo lo que la sociedad ha podido colocar allí de artificio, de vana preocupación, de nexos y de obligaciones ajenos a la naturaleza.

Tales son los poderes míticos del *Retiro:* poderes que dominan el tiempo, rechazan la historia, devuelven el hombre a sus verdades esenciales y lo identifican en lo inmemorial con el Primer Hombre Natural y con el Primer Hombre Social. Todas las distancias que lo separaban de ese ser primitivo han sido borradas, todos los espesores suprimidos; y al término de ese "retiro", bajo la alienación reaparece finalmente lo inalienable, que es naturaleza, verdad, razón y pura moralidad social. La obra de Tuke parecía llevada y explicada por un prolongado movimiento de reforma que la había precedido; lo era, en efecto; pero lo que ha hecho de ella a la vez una ruptura y una iniciación es todo el paisaje mítico del que estuvo rodeada desde su nacimiento, y que ha logrado insertar en el antiguo mundo de la locura y del internamiento. Y por ello, la separación lineal que el internamiento efectuaba entre la razón y la sinrazón, el modo simple de la decisión, han sido sustituidos por una dialéctica, que cobra movimiento en el espacio del mito así constituido. En esta dialéctica, la locura se vuelve alienación, y su curación retorno a lo inalienable; pero lo esencial es un cierto poder que por primera vez toma el internamiento, tal, al menos, el soñado por los fundadores del *Retiro;* gracias a ese poder, en el momento en que la locura se revela como alienación, y por ese mismo descubrimiento, el hombre es llevado a lo inalienable. Puede establecerse así, en el mito del *Retiro,* a la vez el procedimiento imaginario de la curación tal como es oscuramente supuesto, y la esencia de la locura tal como va a ser implícitamente transmitida en el siglo XIX:

1° El papel del internamiento es reducir la locura a su verdad.

2° La verdad de la locura es que es ella, menos el mundo, menos la sociedad, menos la contranatura.

3° Esta verdad de la locura es el hombre mismo en lo que puede tener de más primitivamente inalienable.

4° Lo que hay de inalienable en el hombre es a la vez Naturaleza, Verdad y Moral; es decir, la Razón misma.

5° Como el *Retiro* remite la locura a una verdad que es al mismo tiempo verdad de la locura y verdad del hombre, a una naturaleza que es naturaleza de la enfermedad y naturaleza serena del mundo, el *Retiro* recibe de allí su poder de curar.

Puede verse por dónde el positivismo podrá levantarse sobre esta dialéctica, donde nada, sin embargo, parece anunciarlo, puesto que todo indica experiencias morales, temas filosóficos, imágenes soñadas del hombre. Pero el positivismo no será más que la contracción de ese movimiento, la reducción de ese espacio mítico; admitirá, para empezar, como evidencia objetiva, que la verdad de la locura es la razón del hombre, lo que invierte por completo la concepción clásica, para la cual la experiencia de la sinrazón en la locura contradice todo lo que puede haber de verdad en el hombre. En adelante, todo dominio objetivo de la locura, todo conocimiento, toda

verdad formulada sobre ella, será la razón misma, la razón recobrada y triunfante, el desenlace de la alienación.

En el relato tradicional de la liberación de los encadenados de Bicétre, no se ha establecido con certeza un punto: la presencia de Couthon. Se ha podido decir que su visita era imposible, que debió de haber una confusión entre él y un miembro de la Comuna de París, asimismo paralítico, y que también esta misma parálisis aunada a la siniestra reputación de Couthon ha hecho que confundiesen al uno con el otro.[249] Dejemos de lado ese problema: lo esencial es que la confusión se haya cometido y transmitido, y que se haya impuesto con tal prestigio a la imagen del impedido que retrocede de horror ante los locos y abandona a su destino a "esas bestias". Lo que ocupa el centro de la escena es el paralítico llevado en brazos; es preferible aun que ese paralítico sea un convencional temible, conocido por su crueldad, célebre por haber sido uno de los grandes abastecedores de la guillotina. En consecuencia, será Couthon quien visitará Bicétre, y por un momento será dueño del destino de los locos. Así lo quiere la fuerza imaginaria de la historia.

Lo que en efecto oculta ese extraño relato es un quiasma decisivo en la mitología de la locura. Couthon visita Bicétre para saber si los locos que Pinel desea liberar no son sospechosos. Piensa encontrar una razón que se oculta; encuentra una animalidad que se manifiesta en toda su violencia: renuncia a reconocer allí los signos de la inteligencia y del disimulo; decide abandonar la locura a sí misma y dejarla resolverse en su esencial barbarie. Es allí precisamente donde se produce la metamorfosis: él, Couthon, el revolucionario paralítico, el impedido que decapita, en el momento en que trata a los locos como bestias encarna, sin saberlo y con el doble estigma de su parálisis y de sus crímenes, lo que hay más monstruoso en la inhumanidad. Y porque era necesario que en el mito fuese él y no otro, menos impedido y menos cruel, el encargado de pronunciar las últimas palabras que, por última vez en el mundo occidental, han remitido la locura a su propia animalidad. Cuando abandona Bicétre, llevado en brazos, cree haber entregado los locos a todo lo que puede haber de bestial en ellos, pero en realidad es él quien se halla cargado de esta bestialidad, en tanto que en la libertad que se les ofrece, los locos van a poder mostrar que no habían perdido nada de lo que hay de esencial en el hombre. Cuando ha formulado la animalidad de los locos, los ha dejado libres de moverse, los ha liberado, pero ha revelado en cambio su animalidad, se ha encerrado en ella. Su rabia era más insensata, más inhumana que la locura de los dementes. Asi, la locura ha emigrado al lado de los guardianes; los que encierran a los locos como animales, son ellos los que ahora tienen toda la brutalidad animal de la locura; es en ellos donde aparece la bestia rabiosa, y lo que aparece en los dementes no es más que su confuso reflejo. Se descubre un secreto: que la bestialidad no residía en el animal, sino en su domesticación; ésta, por su solo rigor, llegaba a constituirla. El loco queda así purificado de la animalidad o al menos de esta parte de la animalidad que es violencia, depredación, rabia, salvajismo; no le quedará más que una animalidad dócil, la que no responde a la coacción y a la domesticación

---

[249] En efecto, sólo un miembro de la Comuna podía ser designado para inspeccionar un hospital. Ahora bien, Couthon nunca formó parte de esta asamblea (cf. Émile Richard, *Histoire de l'Hóphal de Bicétre,* Paris, 1889, p. 113, nota).

por la violencia. La leyenda del encuentro de Couthon y de Pinel narra esta purificación; más exactamente, muestra que esta purificación era cosa hecha ya cuando fue escrita la leyenda.

Una vez partido Couthon, "el filántropo pone inmediatamente manos a la obra"; decide separar a doce alienados que estaban en cadenas. El primero es un capitán inglés encadenado en una mazmorra de Bicétre desde hace 40 años: "Era considerado como el más terrible de todos los alienados...; en un acceso de furor había golpeado, con un golpe de sus manos esposadas, a uno de los sirvientes, en la cabeza, matándolo inmediatamente." Pinel se le acerca, lo exhorta "a ser razonable, y a no hacer mal a nadie"; a ese precio, le promete liberarlo de sus cadenas, y concederle derecho de pasearse por el patio: "Creed en mi palabra. Sed dulce y confiado, yo os devolveré la libertad." El capitán entiende el discurso y permanece tranquilo mientras caen sus cadenas; apenas libre, se precipita a admirar la luz del sol y "extasiado, grita: |Qué bello es!" Una vez recobrada la libertad, esta primera jornada la pasa "corriendo, subiendo las escaleras, descendiéndolas, diciendo siempre: iQué bello es!" Esa misma noche, vuelve a su mazmorra, y duerme allí apaciblemente. "Durante dos años que pasa aún en Bi-cétre, no tiene más accesos de furor; hasta llega a ser útil a la casa, ejerciendo cierta autoridad sobre los locos que regentea a su capricho, y cuya vigilancia se arroga."

Otra liberación, no menos conocida en las crónicas de la hagiografía médica: la del soldado Chevingé. Era un ebrio que tenía delirios de grandeza y se creía general; pero Pinel había reconocido "una excelente naturaleza bajo esta irritación". Deshace sus ataduras declarando que lo toma a su servicio, y que exige de él toda la fidelidad que un "buen amo" puede esperar de un doméstico agradecido. El milagro se opera: la virtud del sirviente fiel despierta inmediatamente en esta alma atormentada: "Nunca en una inteligencia humana ocurrió revolución más sutil ni más completa... Apenas liberado, helo allí alerta, atento"; una mala cabeza domada por tanta generosidad, él mismo va, en lugar de su nuevo amo, a desafiar y a aplacar el furor de los otros; "hace escuchar a los alienados palabras de razón y de bondad, él que poco antes estaba aún a su nivel, pero delante de ellos se siente engrandecido por toda su libertad".[250] Ese buen servidor debia desempeñar hasta el final de la leyenda de Pinel el papel de su personaje; dedicado en cuerpo y alma a su amo, lo protege cuando el pueblo de París trata de forzar las puertas de Bicétre para hacer justicia a los "enemigos de la nación; lo escudó con su cuerpo y se expuso a los golpes para salvarle la vida".

Así pues, las cadenas caen; el loco se encuentra liberado. Y en ese instante, recobra la razón. O, antes bien, no es la razón la que reaparece en sí misma y por ella misma; son unas especies sociales constituidas que han estado adormecidas durante largo tiempo bajo la locura, y que se levantan en bloque, en una conformidad perfecta con lo que representan, sin alteraciones ni gestos. Es como si el loco, liberado de la animalidad a la cual lo obligaban las cadenas, no se reuniera con la humanidad más que en el *tipo social.* El primero de los liberados no vuelve a ser pura y simplemente un hombre sano de espíritu sino un oficial, un capitán inglés, leal a quien lo ha liberado, como a un vencedor que lo tuviera prisionero bajo palabra,

---

[250] Scipion Pinel, Traite complet du régime sanitaire des alienes, París, 1836, pp. 56-63.

autoritario con los hombres a los cuales somete a su prestigio de oficial. Su salud no se restaura más que en esos valores sociales que le son, a la vez, el signo y la presencia concreta. Su razón no es del orden del conocimiento ni de la dicha; no consiste en un buen funcionamiento del espíritu; aquí, la razón es honor. Para el soldado, será fidelidad y sacrificio; Chevingé no vuelve a ser un hombre razonable sino un servidor. Hay en su historia poco más o menos las mismas significaciones míticas que en la de Viernes con Robinson Crusoe; entre el hombre blanco aislado en la naturaleza y el buen salvaje, la relación establecida por Defoe no es una relación de hombre a hombre, que se agote en su inmediata reciprocidad; es una relación de amo a sirviente, de inteligencia a abnegación, de fuerza sabia a fuerza viva, de valor reflexivo a inconsciencia heroica; en resumen, es una correlación social, con su estatuto literario y todos sus coeficientes éticos, que queda traspuesta sobre el estado de naturaleza, y se vuelve verdad inmediata de esta sociedad entre dos.

Los mismos valores se encuentran a propósito del soldado Chevingé: entre él y Pinel no se trata de dos razones que se reconocen, sino de dos personajes bien determinados que surgen en su exacta adecuación a tipos, y que organizan un vínculo según sus estructuras ya dadas. Puede verse cómo la fuerza del mito ha podido arrasar con toda verosimilitud psicológica, y sobre toda observación rigurosamente médica; es claro, si los sujetos liberados por Pinel efectivamente eran locos, que no han quedado curados por el hecho mismo, y que su conducta durante largo tiempo debió conservar huellas de alienación. Pero no es eso lo que importa a Pinel; lo esencial para él es que la razón quede significada por tipos sociales cristalizados muy pronto, desde que el loco cesa de ser tratado como el Extranjero, como el Animal, como figura absolutamente exterior al hombre y a las relaciones humanas. Lo que constituye la curación del loco, para Pinel, es su estabilización en un tipo social moralmente reconocido y aprobado.

Lo importante, pues, no es el hecho de que las cadenas hayan caído, medida que había sido tomada en repetidas ocasiones ya en el siglo XVIII, particularmente en San Lucas; lo importante es el mito que ha dado sentido a esta liberación, abriéndola a una razón poblada de temas sociales y morales, de figuras pintadas desde hacía tiempo por la literatura, y constituyendo, en lo imaginario, la forma ideal de un asilo. Un asilo que ya no será una jaula del hombre entregado a su barbarie, sino una especie de república del sueño en que las relaciones sólo se establecerán en una transparencia virtuosa. El honor, la fidelidad, el valor, el sacrificio, reinan allí en estado puro y designan a la vez las formas ideales de la sociedad y los cánones de la razón. Y ese mito cobra todo su vigor por haber sido opuesto casi explícitamente —y también allí es indispensable la presencia de Couthon— a los mitos de la Revolución, tal como han sido formulados después del Terror: la república convencional es una república de violencia, de pasiones, de barbarie; es ella, sin saberlo, la que reúne todas las formas del insensato y de la sinrazón; en cuanto a la república que se constituye espontáneamente entre esos locos que así quedaban abandonados a sus propias violencias, es libre de pasiones, es la ciudad de las obediencias esenciales. Couthon es el símbolo mismo de esta "mala libertad" que ha desencadenado entre el pueblo las pasiones y ha suscitado las tiranías de la Salvación Pública, libertad en nombre de la cual se deja a los locos en sus cadenas; Pinel es el símbolo de la "buena libertad", la que, liberando a los

más insensatos y a los más violentos de los hombres, doma sus pasiones y los introduce en el mundo tranquilo de las virtudes tradicionales. Entre el pueblo de París cjue llega a Bi-cétre a reclamar los enemigos de la nación, y el soldado Chevingé que salva la vida de Pinel, el más insensato y el menos libre no es aquel que había estado encerrado durante años por ebriedad, delirio y violencia.

El mito de Pinel, como el de Tuke, oculta todo un movimiento discursivo que vale, a la vez, como descripción de la alienación y como análisis de su supresión:

1° En la relación inhumana y animal que imponía el internamiento clásico, la locura no enunciaba su verdad moral.

2° Esta verdad, desde que se la deja libre de aparecer, se revela como una relación humana en toda su idealidad virtuosa: heroísmo, fidelidad, sacrificio, etc.

3° Ahora bien, la locura es vicio, violencia, maldad, como lo demuestra demasiado bien la rabia de los revolucionarios.

4° La liberación en el internamiento, en la medida en que es reedificación de una sociedad por el tema de la conformidad a los tipos, no puede dejar de curar.

El mito del *Retiro* y el de los encadenados liberados se responden, término a término, en una oposición inmediata. Uno hace valer todos los temas de la primitividad, el otro pone en circulación las imágenes transparentes de las virtudes sociales. Uno va a buscar la verdad y la supresión de la locura en el punto en que el hombre, apenas, se aparta de la naturaleza; el otro caso requiere, antes bien, de una especie de perfección social, de funcionamiento ideal de las relaciones humanas. Pero esos temas aún eran demasiado vecinos y habían sido mezclados demasiado a menudo en el siglo XVIII para que tengan un sentido bien distinto en Pinel y en Tuke. Aquí y allá, se ve esbozarse el mismo esfuerzo para retomar ciertas prácticas del internamiento en el gran mito de la alienación, aquel mismo que Hegel debía formular algunos años después, sacando con todo rigor la lección conceptual de lo que había ocurrido en el *Retiro* y en Bicétre. "El verdadero tratamiento psíquico se atiene a esta concepción, de que la locura no es una pérdida abstracta de la razón, ni del lado de la inteligencia ni del lado de la voluntad y de su responsabilidad, sino una simple perturbación del espíritu, una contradicción en la razón que aún existe, así como la enfermedad física no es una pérdida abstracta, es decir, completa de la salud (tal sería, de hecho, la muerte), sino una contradicción en ésta. Ese tratamiento humano, es decir, tan benévolo como razonable de la locura... supone al enfermo razonable y encuentra allí un punto sólido para tomarlo por ese lado."[251] El internamiento clásico había creado un estado de alienación, que no existía más que desde fuera, para aquellos que internaban y no reconocían al interno más que como Extranjero o como Animal; Pinel y Tuke, en esos gestos simples en que la psiquiatría positiva, paradójicamente, ha reconocido su origen, han interiorizado la alienación, la han instalado en el internamiento, la han delimitado como distancia del loco a sí mismo, y, por ello, la han constituido como un mito. Y ciertamente es de mito de lo que hay que hablar cuando se hace pasar por naturaleza lo que es concepto, por liberación de una verdad lo que es reconstitución de una moral, por curación espontánea de la locura

[251] Hegel, Encyclopédie des Sciences Philosophiques, 408, nota.

lo que no es, quizá, más que su secreta inserción en una realidad artificiosa.

Las leyendas de Pinel y Tuke transmiten unos valores míticos, que la psiquiatría del siglo XIX aceptará como pruebas de naturaleza. Pero debajo de los mitos mismos existía una operación, o más bien una serie de operaciones que han organizado silenciosamente tanto el mundo de los asilos como los métodos de curación y la experiencia concreta de la locura.

El ademán de Tuke, para empezar. Porque es contemporáneo de aquel de Pinel, porque se sabe que forma parte de todo un movimiento de "filantropía", se le valora como un ademán que "libera" a los alienados. En realidad, se trata de otra cosa. "Se ha podido observar el gran daño resentido por los miembros de nuestra sociedad, por el hecho de haber sido confiados a gente que no sólo desconocían nuestros principios, sino que además los han confundido con otros enfermos que se permiten un lenguaje grosero y prácticas condenables. Todo eso deja a menudo un efecto imborrable sobre el espíritu de los enfermos después de que han recobrado la razón, haciéndolos extraños a todos los vínculos religiosos, que en otro tiempo habían aceptado; incluso en ocasiones, son corrompidos por hábitos viciosos, que antes desconocían."[252] El *Retiro* deberá actuar como instrumento de segregación: segregación moral y religiosa, que trata de reconstituir, en torno a la locura, un medio lo más parecido posible a la Comunidad de los Cuáqueros. Esto por dos razones: la primera es que el espectáculo del mal es un sufrimiento para toda alma sensible, y el principio de todas esas pasiones vivas y nefastas que son el horror, el odio y el desprecio, las cuales a su vez engendran o perpetúan la locura: "Se ha pensado justamente que la mezcla que se produce en los grandes establecimientos públicos de personas que tienen sentimientos y prácticas religiosas diferentes, la mezcla de depravados y virtuosos, de escandalosos y serios, ha causado que se dificulte el retorno a la razón, y que se hagan más profundas la melancolía y las ideas misantrópicas."[253] Pero la principal razón es otra: la de que la religión puede representar el doble papel de naturaleza y de regla, puesto que ha adquirido, gracias a un hábito ancestral, a la educación, al ejercicio cotidiano, la profundidad de la naturaleza, siendo al mismo tiempo un principio constante de coerción. Ella es a la vez espontaneidad y constreñimiento, y en esta medida, posee los únicos poderes que, en el eclipse de la razón, pueden contrarrestar las violencias sin medida de la locura; sus preceptos, "cuando se han impregnado con fuerza al comenzar la vida... llegan a ser casi principios de nuestra naturaleza; y su poder de coerción se resiente a menudo incluso durante la excitación delirante de la locura. Dar mayor fuerza a la influencia de los preceptos religiosos sobre el espíritu del insensato es un medio de curación muy importante." [254] En la dialéctica de la alienación donde la razón se oculta sin desaparecer, la religión constituye la forma concreta de lo que no puede alienarse; ella guarda lo que hay de invencible en la razón, lo que subsiste en la locura como seminatural, y alrededor de ella como solicitación incesante del medio. "El enfermo, durante sus intervalos lúcidos o en el curso de su convalecencia, podrá gozar de la compañía de aquellos

[252] Samuel Tuke, *loc. cit.,* p. 50.
[253] *Ibid.,* p. 23.
[254] *Ibid.,* p. 121.

que tienen sus mismos hábitos y opiniones."[255] La religión asegura la vigilancia de la razón sobre la locura, haciendo así más próximo e inmediato el constreñimiento, existente ya en el confinamiento clásico. Allí, el medio religioso y moral se imponía desde el exterior, con objeto de que la locura fuese refrenada, no curada. En el *Retiro,* la religión forma parte del movimiento que indica, a pesar de todo, que la razón coexiste con la locura, y que conduce al hombre de la alienación a la salud. La segregación religiosa tiene un sentido bastante preciso; no se trata de preservar a los enfermos de la influencia profana de aquellos que no son cuáqueros, sino de colocar al alienado en el interior de un elemento moral, donde se encontrará en debate consigo mismo y con aquello que lo rodea; de constituirle un medio .donde, lejos de estar protegido, será conservado en una inquietud perpetua, amenazado sin cesar por la ley y la falta.

"El principio del miedo, que raramente disminuye con la locura, está considerado como muy importante en el tratamiento de los locos."[256] El temor aparece como personaje esencial del asilo.

Rostro ya viejo, sin duda, si uno piensa en los terrores del confinamiento. Pero estos últimos cercaban a la locura desde el exterior, señalando el límite de la razón y de la sinrazón, y gozaban de un doble poder: sobre las violencias del furor, para contenerlas, y sobre la propia razón para descartarla; este temor estaba por completo en la superficie. Aquel del *Retiro* se halla en las profundidades: va de la razón a la locura, sirviéndoles de intermediario, de evocación de una naturaleza común que aún les pertenecería a ambas, y por medio de la cual, podría crear un vínculo. El terror reinante era la señal más visible de la alienación de la locura en el mundo clásico; el temor ahora está dotado de un poder de desalienación, que le permite restaurar una especie de muy primitiva connivencia entre el loco y el hombre de razón. Él debe solidarizarlos nuevamente. Ahora la locura ya no podrá ni deberá provocar temor: *tendrá miedo,* y estará sin recursos ni retorno, gobernada por la pedagogía del buen sentido, de la verdad y de la moral.

Samuel Tuke relata cómo se recibió en el *Retiro* a un maníaco, joven y prodigiosamente fuerte, cuyos accesos provocaban el pánico a su alrededor, incluyendo a sus guardianes. Cuando entra en el *Retiro,* está cargado de cadenas; lleva esposas, y sus vestiduras están atadas con cuerdas. Apenas ha llegado cuando se le quitan todos los impedimentos y se le hace comer con los vigilantes; su agitación cesa inmediatamente; "su atención parecía cautivada por la nueva situación". Es conducido a su cuarto; el intendente le dirige una exhortación, a fin de explicarle que toda la casa está organizada para que todos gocen de la mayor libertad y comodidad y que no se le hará sufrir ningún castigo, a condición de que no falte a los reglamentos de la casa o a los principios generales de la moral humana. El intendente afirma que en lo personal no desea hacer uso de los medios de coerción de que dispone. "El maníaco fue sensible a la dulzura del tratamiento. *Prometió dominarse a sí mismo."* Le sucedía, todavía después de esto, que se agitara, que vociferara y que aterrara a sus compañeros. El intendente le recordaba las amenazas y promesas del primer día; si no se calmaba, sería necesario volver a las sevicias de antaño. La agitación del enfermo aumentaba entonces durante cierto tiempo, y después declinaba

[255] *Ibid.,* p. 23.
[256] *Ibid.,* p. 141.

rápidamente. "Entonces escuchaba con atención las exhortaciones de su amistoso visitante. Después de estas conversaciones, generalmente mejoraba el estado del enfermo durante varios días." Al cabo de cuatro meses dejaba el *Retiro,* completamente curado.[257] Aquí el temor está dirigido de manera directa al enfermo, no por medio de instrumentos, sino de un discurso; no se trata de limitar una libertad que se desenfrena, sino de cercar y exaltar la región de la simple responsabilidad, donde toda manifestación de locura se hallará vinculada a un castigo. La oscura culpabilidad, que unía antiguamente a la falta y a la sinrazón, queda, así desplazada; el loco, en tanto que ser humano originariamente dotado de razón, ya no es culpable de estar loco; pero el loco en tanto que loco, y desde el interior de su enfermedad, de la cual no es culpable, debe sentirse responsable de todo lo que en ella pueda perturbar la moral y la sociedad, y no atribuir sino a sí mismo los castigos que recibe. La asignación de culpabilidad en general no es ya el modo de relación instaurado entre el loco y el hombre de razón; se transforma a la vez en la forma de coexistencia concreta de cada loco con su guardián, y en la forma de conciencia que el alienado debe tener de su propia locura.

Es preciso, pues, revalorar las significaciones que se le han atribuido a la obra de Tuke: liberación de los alienados, abolición de los castigos, constitución de un medio humano, no son otra cosa que justificaciones. Los métodos reales han sido diferentes. En realidad, Tuke ha creado un asilo donde se ha sustituido el terror libre de la locura por la angustia cerrada de la responsabilidad; el miedo ya no reina fuera de las puertas de la prisión, sino que va a actuar bajo los sellos de la conciencia. Los terrores seculares, dentro de los cuales el alienado se encontraba cogido, van a ser transferidos por Tuke al corazón mismo de la locura. El asilo no sanciona ya, es verdad, la culpabilidad del loco; hace algo más, la organiza; la organiza para el loco como conciencia de sí mismo, y como relación no recíproca con su guardián; la organiza para el hombre razonable como conciencia del otro, y como intervención terapéutica en la existencia del loco. Es decir que por esa culpabilidad, el loco llega a ser objeto de castigo, siempre ofrecido a sí mismo y al otro; y del reconocimiento de ese estatuto de objeto, de la toma de conciencia de su culpabilidad, el loco debe regresar a su conciencia de sujeto libre y responsable y, en consecuencia, a la razón. El movimiento por el cual, objetivándose para el otro, el alienado recupera su libertad, es el mismo que encontramos también en el "Trabajo" y en la "Consideración". No olvidemos que estamos en un mundo cuáquero, donde las bendiciones de Dios se convierten en señales de prosperidad. El trabajo viene en la primera línea del "tratamiento moral", tal y como es practicado en el *Retiro.* En sí mismo, el trabajo posee una fuerza de constreñimiento superior a todas las formas de coerción física, en razón de que la regularidad de las horas, las exigencias de la atención, la obligación de alcanzar un resultado, desligan al enfermo de una libertad de espíritu que le sería funesta y lo colocan dentro de un sistema de responsabilidades. "El trabajo regular debe ser preferido, tanto desde el punto de vista físico como del moral... es lo más agradable para el enfermo y lo más opuesto a las ilusiones de su enfermedad." [258] Por ese camino entra el hombre en el orden de los mandamientos de Dios; somete su libertad a unas leyes, que son al mismo

[257] *Ibid.,* pp. 146-147.
[258] *Ibid.,* p. 156.

tiempo las de la realidad y las de la moral. En cierta medida, el trabajo espiritual no es desaconsejable; pero hay que evitar rigurosamente todos los ejercicios de la imaginación, que están siempre en complicidad con las pasiones, los deseos y todas las ilusiones delirantes. Al contrario, el estudio de todo aquello que hay de eterno en la naturaleza, de aquello que está en conformidad con la sabiduría y la bondad de la Providencia, tiene una gran eficacia para reducir las libertades desmedidas del loco y para hacerle descubrir las formas de su responsabilidad. "Las diversas ramas de las matemáticas y de las ciencias naturales forman los temas más útiles en que deben emplearse los espíritus de los insensatos."[259] En el asilo, el trabajo estará despojado de todo su valor de producción; se impondrá sin más título que el de regla moral pura; limitación de la libertad, sumisión al orden, sentido de responsabilidad, con el único fin de desalienar el espíritu perdido en el exceso de una libertad que el constreñimiento físico limita sólo aparentemente.

Más eficaz aún que el trabajo, es la consideración de los otros, lo que Tuke denomina "la necesidad de estima": "Este principio del espíritu humano influye indudablemente en nuestra conducta general, en una proporción muy inquietante, aunque a menudo de una manera secreta, y actúa con fuerza muy peculiar cuando somos introducidos en un nuevo círculo de relaciones.[260]" El loco, en el confinamiento clásico, también estaba colocado a consideración; pero esa consideración, en realidad, no lo alcanzaba a él mismo; no llegaba más allá de su superficie monstruosa, de su animalidad visible; y comportaba al menos una forma de reciprocidad, puesto que el hombre sano podía ser allí, como en un espejo, el movimiento inminente de su propia caída. La consideración que Tuke instaura ahora, como uno de los principales componentes del asilo, es a la vez más profunda y menos recíproca. Debe buscar la forma de acosar al loco en las señales, incluso en las más pequeñas, de su locura, allí donde ésta se articula secretamente con la razón y donde apenas comienza a desvincularse; y esta consideración no puede ser devuelta por el loco de ninguna manera, pues sólo él es considerado; es como el recién venido, el último que ha llegado al mundo de la razón. Tuke había organizado todo un ceremonial de esa conducta de la consideración. Se trataba de reuniones acordes con la moda inglesa, donde todos debían imitar las exigencias formales en la vida social, sin que circulara otra cosa que la mirada que espiaba cualquier incongruencia, cualquier desorden, cualquier torpeza que denunciara la locura. Los directores y vigilantes del *Retiro* invitan pues, regularmente, a algunos enfermos a *tea-parties;* los invitados "se visten con sus mejores trajes, y rivalizan los unos con los otros en cortesía y buena educación. Se les ofrece el mejor menú y se les trata con la misma atención que si fuesen extraños. La reunión transcurre generalmente en la mejor armonía y con gran contento. Rara vez se produce algún acontecimiento desagradable. Los enfermos dominan hasta un grado extraordinario sus diferentes inclinaciones; esta escena suscita a la vez la curiosidad y una satisfacción bastante conmovedora".[261] Curiosamente, esa ceremonia no es la del acercamiento, la del. diálogo, la del conocimiento mutuo; es la organización en torno del loco de un mundo donde todo le sería semejante

---

[259] *Ibid.,* p. 183.
[260] *Ibid.,* p. 157.
[261] *Ibid.,* p. 178.

y próximo, pero donde él mismo seguiría siendo extraño por excelencia, al que se juzga no sólo por las apariencias, sino por todo lo que éstas puedan revelar a pesar de sí mismas. Recordándole incesantemente ese papel de visitante desconocido, y recusado en todo aquello que pueda conocerse de él, atraído así a su propia superficie por un personaje social que se le impone, el loco es invitado, silenciosamente, por la mirada, la forma y la máscara, a objetivarse ante los ojos de la razón razonable como el extraño perfecto, es decir, aquel cuya extrañeza no se percibe. La ciudad de los hombres razonables lo acoge sólo bajo ese lítulo y al precio de esa conformidad con lo anónimo.

Se ve que en el *Retiro* la supresión parcial[262] de los constreñimientos fisicos forman parte de un conjunto, cuyo elemento esencial era la constitución de un *self restraint,* donde la libertad del enfermo, dominada por el trabajo y por la consideración de los otros, estaba incesantemente amenazada por el reconocimiento de la culpabilidad. Allí donde se creería encontrar una simple operación negativa que desvincula unos ligamentos y hace entrega de la naturaleza más profunda de la locura, será preciso reconocer que se trata de una operación positiva que la encierra en el sistema de las recompensas y los castigos, y la incluye dentro del movimiento de la conciencia moral. Es el tránsito del mundo de la reprobación al universo del juicio. Pero al mismo tiempo, una psicología de la locura llega a ser posible, puesto que bajo la mirada es incesantemente llamada a la superficie de sí misma, a negar su disimulación. No se le juzga sino por sus actos; no se hace el proceso de la intención, ni se trata tampoco de encontrar sus secretos. Ella es sólo responsable de su parte visible. El resto queda reducido al silencio. La locura no existe sino como un ser visto. Esta proximidad que se instaura en el asilo, que las cadenas y las rejas no vienen ya a romper, no será la que permita la reciprocidad: no es más que proximidad de la mirada que vigila, que espía, que se aproxima para ver mejor, pero que aleja aún más, puesto que no acepta ni reconoce los valores del extraño. La ciencia de las enfermedades mentales, tal y como puede desarrollarse en los asilos, no será nunca más que ciencia de la observación y de la clasificación. Ello no será un diálogo. Y no podrá serlo verdaderamente sino hasta el día en que el psicoanálisis haya exorcizado el fenómeno de la mirada, esencial en el asilo del siglo XIX, y que haya sustituido su magia silenciosa por los poderes del lenguaje. Aún sería más justo decir que el psicoanálisis ha agregado a la consideración absoluta del vigilante la palabra del vigilado, que es un monólogo indefinido, y que ha conservado así la estructura de la consideración no recíproca propia del asilo, pero equilibrándola, en una reciprocidad asimétrica, por la nueva estructura del lenguaje sin respuesta.

Vigilancia y Enjuiciamiento: aquí se perfila ya un personaje nuevo que va a ser esencial en el asilo del siglo XIX. El mismo Tuke dibuja su perfil cuando relata la historia de un maníaco sujeto a crisis irreprimibles. Un día en que éste se paseaba con el intendente en el jardín de la casa, entra bruscamente en una fase de excitación, se aleja unos pasos, toma una gran

[262] Muchas coacciones físicas aún se empleaban en el *Retiro.* Para obligar a los enfermos a comer, Tuke recomienda el uso de una simple llave de puerta, que se introduce por la fuerza entre las mandíbulas, y que se hace girar a voluntad. Observa que por ese medio se corre menos el riesgo de romper los dientes a los enfermos (S. Tuke, *op. cit.,* p. 170).

piedra y hace ademán de lanzarla contra su compañero. El intendente se detiene y fija su mirada en el enfermo; después avanza algunos pasos y "con un tono de voz resuelto, le ordena dejar la piedra". A medida que se aproxima, el enfermo baja la mano, y después deja caer su arma; "entonces se deja conducir tranquilamente a su cuarto".[263] Una cosa acaba de nacer que no es ya represión, sino autoridad. Hasta el fin del siglo XVIII, el mundo de los locos estaba habitado por un poder abstracto y sin rostro que los tenía encerrados dentro de límites donde no existía sino el vacío, donde no había nada además de la propia locura; los guardianes eran reclutados entre los mismos enfermos. Tuke establece, al contrario, un elemento mediador entre guardianes y enfermos, entre enfermedad y locura. El espacio reservado por la sociedad a la alienación va a ser ocupado actualmente por hombres "del otro lado", que representan a la vez los valores de la autoridad que encierra y el rigor de la razón que juzga. El vigilante actúa sin armas, sin instrumentos de constreñimiento, con la mirada y el lenguaje solamente; avanza hacia la locura despojado de todo lo que podría protegerlo o hacerlo amenazante, arriesgándose a una confrontación inmediata y sin recursos. En realidad, sin embargo, no es como persona concreta como va a enfrentarse a la locura, sino como ser de razón, provisto por lo mismo y desde antes del combate, de la autoridad que posee por no estar loco. La victoria de la razón sobre la sinrazón se aseguraba antiguamente por la fuerza material, y en una especie de combate real. Ahora el combate ya ha acontecido, la sinrazón ha sido vencida de antemano cuando se presenta la situación concreta donde se enfrentan el loco y el no loco. La falta de constreñimiento en los asilos del siglo XIX no significa que la sinrazón haya sido liberada, sino que la locura ha sido desde hace mucho tiempo dominada.

Para esta nueva razón que reina en el asilo, la locura no representa la forma absoluta de la contradicción, sino más bien una menoría, una falta de autonomía derivada de ciertas peculiaridades, algo que no puede vivir si no está inserto en el mundo de la razón. La locura es niñez. Todo está organizado en el *Retiro* para que los alienados sean minorizados. Se les considera "como niños que tienen un exceso de fuerza y que pueden emplearla de manera peligrosa. Necesitan penas y recompensas inmediatas; todo lo que se halla un poco alejado no les provoca ningún efecto. Es preciso aplicarles un nuevo sistema de educación, dar un nuevo curso a sus ideas; subyugarlos primeramente, alentarlos en seguida, hacerlos trabajar, y hacerles agradable el trabajo por medio de ciertos atractivos".[264] Desde hacía mucho tiempo el derecho había considerado a los locos como incapaces; pero era sólo una situación jurídica definida abstractamente por la interdicción y la cúratela; no era un modo concreto de relaciones entre hombre y hombre. El estado de menoría se hace, con Tuke, un estilo de existencia para los locos, y una especie de soberanía para los guardianes. Se insiste demasiado sobre el parecido con una "gran familia" que tiene la comunidad de locos y sus vigilantes en el *Retiro.* Aparentemente esta "familia" pone al enfermo en un medio a la vez normal y natural; en realidad, ello lo aliena aún más: la menoría jurídica que afectaba al loco tenía por fin protegerlo, en tanto que sujeto de derecho; esta vieja estructura, al transformarse en forma de coexistencia, lo libra por

[263] S. Tuke, *op. cit.,* pp. 172-173.
[264] Delarive, loc. cit., p. 30.

completo, como sujeto psicológico, a la autoridad y al prestigio del hombre de razón, que toma para él la figura concreta del adulto, es decir, algo que es a la vez dominio y destino.

En la gran reorganización de las relaciones entre locura y razón, la familia, a fines del siglo XVIII, representa un papel decisivo, pues es a la vez paisaje imaginario y estructura social real; de ella parte y a ella se encamina la obra de Tuke. Prestándole él prestigio de los valores primitivos, aún no comprometidos en lo social, Tuke le hacía representar un papel de desalienación; era, en su mito, la antítesis de ese "medio", en el que el siglo XVIII veía el origen de la locura. Pero igualmente la ha introducido de un modo muy real en el asilo, donde aparece a la vez como verdad y como norma de todas las relaciones que pueden instaurarse entre el hombre loco y el hombre de razón. La menoría bajo tutela de la familia, estatuto jurídico en el cual se alienaban los derechos civiles del insensato, se convierte en situación psicológica donde se aliena su libertad concreta. La existencia de la locura, en el mundo que se le prepara actualmente, se encuentra envuelta en lo que se podría llamar por anticipación un "complejo paternal". El prestigio del patriarca revive en torno de la locura dentro de la familia burguesa. Se trata de esa sedimentación histórica, que más tarde el psicoanálisis pondrá en claro otorgándole por medio de un nuevo mito el sentido de un destino que caracterizaría toda la civilización occidental, y posiblemente toda civilización, sedimento que ha sido depositado por la locura y que no se ha solidificado sino recientemente, en ese fin del siglo en que la sinrazón se ha encontrado dos veces alienada en la familia, tanto por el mito de una desalienación dentro de la pureza patriarcal como por una situación realmente alienante dentro del asilo constituido sobre el modo familiar. De allí en adelante y por un tiempo del cual no es aún posible fijar el término, los discursos de la sinrazón estarán indisociablemente ligados a la dialéctica semirreal, semiimaginaria de la familia. Allí donde la locura se hacia violenta, donde cometía profanaciones y decía blasfemias, va a ser preciso ver ahora un atentado contra el padre. Así, en el mundo moderno, lo que había sido la gran confrontación irreparable de la razón y la sinrazón, se convertirá en el sordo choque de los instintos contra la solidez de la institución familiar y contra sus símbolos más arcaicos.

Hay una asombrosa convergencia en el movimiento de las instituciones de base y esa evolución de la locura dentro del mundo del confinamiento. La economía liberal tenía la tendencia, como lo hemos visto, de confiar a la familia y no al Estado el cuidado de asistir a los enfermos y a los pobres: la familia era el lugar de la responsabilidad social. Pero si el enfermo puede ser confiado a la familia, no sucede lo mismo con el loco, que es demasiado extraño e inhumano. Tuke, precisamente, reconstruye de manera artificial y en torno de la locura una familia simulada, que es una parodia institucional, pero situación psicológica real. Allí donde falta la familia, Tuke la sustituye con una decoración familiar ficticia, lo que consigue con símbolos y actitudes. Pero por un entrecruzamiento muy curioso, el día en que la familia se encuentre descargada de su papel dentro de la asistencia, y de la obligación de aliviar al enfermo, conservará los valores ficticios que conciernen a la locura; y mucho tiempo después de que la enfermedad de los pobres vuelva a ser un asunto del Estado, el asilo conservará al insensato en la ficción imperativa de la familia; el loco seguirá siendo menor y durante mucho tiempo la razón tendrá para él los rasgos del padre.

Cerrado sobre estos valores ficticios, el asilo estará protegido de la

historia y de la evolución social. En la mente de Tuke se trataba de constituir un medio que imitara las formas más antiguas, las más puras, las más naturales de la coexistencia: el medio será lo más humano posible, siendo al mismo tiempo lo menos social posible. En realidad, Tuke ha recortado la estructura social de la familia burguesa, la ha reconstituido simbólicamente en el asilo, y la ha dejado desviarse de la historia. El asilo, apuntalado sobre estructuras y símbolos anacrónicos, será siempre un inadaptado que está fuera de su tiempo. Y allí mismo donde la animalidad manifestaba una presencia sin historia y. siempre recomenzada, van a presentarse lentamente las señales inmemoriales de los antiguos odios, de las viejas profanaciones familiares, de las señales olvidadas del incesto y del castigo.

En Pinel, ninguna segregación religiosa. O, más bien, una segregación que se ejerce en sentido inverso de la que practicaba Tuke. Los beneficios del asilo renovado se ofrecen a todos o casi todos, salvo a los fanáticos "que se creen inspirados y buscan hacer más prosélitos". Bicétre y la Salpétriére, según el corazón de Pinel, forman la figura complementaria del *Retiro.*

La religión no debe ser un sustrato moral en la vida del asilo, sino, pura y simplemente, objeto de la medicina. "Las opiniones religiosas, en un hospital de alienados, no deben ser consideradas sino en una relación puramente médica; es decir, debe eliminarse cualquiera otra consideración de culto público y de política, y es necesario solamente si importa oponerse a la exaltación de las ideas y de los sentimientos que nacen de esa fuente, para lograr mayor eficacia en la curación de ciertos alienados."[265] Fuente de emociones vivas y de imágenes terroríficas que suscita por el temor al más allá, el catolicismo provoca frecuentemente la locura; hace nacer creencias delirantes, engendra alucinaciones, conduce a los hombres a la desesperación y la melancolía. No hay que asombrarse si "al revisar los registros del hospicio de alienados de Bicétre, se encuentran inscritos los nombres de muchos curas y monjes, así como de campesinos enajenados por un cuadro temible del porvenir".[266] Aún menos hay que asombrarse de ver que con el paso de los años varían los nombres de las locuras religiosas. Bajo el Antiguo Régimen y durante la Revolución, la vitalidad de las creencias supersticiosas, o la violencia de las luchas que han opuesto la República y la Iglesia católica han multiplicado las melancolías de origen religioso. Cuando vuelve la paz, cuando el Concordato da fin a la lucha, esas formas de delirio desaparecen; en el año X, un 50% de los melancólicos de la Salpétriére padecían locura religiosa, 33% el siguiente año, y sólo el 18% en el año XII.[267] El asilo debe liberarse, pues, de la religión y de todos sus parentescos imaginarios. Es preciso guardarse de dejar a "los melancólicos por devoción" sus libros piadosos; la experiencia "enseña que es el medio más seguro de perpetuar la alienación o incluso de hacerla -incurable, y que cuanto más permisos se conceden para ese tipo de lectura, menos se llegan a calmar las inquietudes y los escrúpulos".[268] Nada está más lejos de Tuke y de su sueño de una comunidad religiosa que sería al mismo tiempo el lugar

[265] Traite médico-philosophique, p. 265.
[266] *Ibid.,* p. 458.
[267] Pinel, *op. cit.* El conjunto de las estadísticas establecidas por Pinel se encuentra en las páginas 427-437.
[268] *Ibid.,* p. 268.

privilegiado para las curaciones del espíritu que esta idea de un asilo neutralizado, purificado de las pasiones y de las imágenes que engendra el cristianismo, y que hacen derivar al espíritu hacia el error y la ilusión y en breve, hacia el delirio y las alucinaciones.

Pero para Pinel se trata de reducir las formas imaginarias y no el contenido moral de la religión. Hay en ella, una vez que ha sido decantada, un poder de desalienación que disipa las imágenes, calma las pasiones y restituye al hombre en lo que puede haber en él de inmediato y de esencial: ella puede aproximarlo a su verdad moral. Y por esto la religión es capaz de curar. Pinel relata algunas historias de corte volteriano. Por ejemplo, la de una joven de veinticinco años, "de constitución robusta, unida en matrimonio con hombre débil y delicado"; ella tenía "crisis histéricas muy violentas; imaginaba estar poseída por el demonio que, según ella, tomaba formas variadas y le hacía oír cantos de pájaros, a veces sones lúgubres, y otras, gritos penetrantes". Por fortuna, el cura del lugar sabe más de religión natural que de prácticas de exorcismo; cree en la curación por benevolencia de la naturaleza; este "hombre esclarecido, de carácter dulce y persuasivo, toma ascendiente sobre el espíritu de la enferma y consigue sacarla de su lecho, hacerla que continúe los trabajos domésticos, e incluso la convence de arreglar el jardín... Esto tuvo como consecuencia un efecto feliz, y una curación que data de hace tres años".[269] Llevada a la extrema sencillez de su contenido moral, la religión no puede dejar de ser, junto con la filosofía, con la medicina, con todas las formas científicas y de conocimiento, algo que pueda restaurar la razón de un espíritu que la ha perdido. Incluso hay ocasiones en que la religión puede servir como tratamiento preliminar y preparatorio de lo que va a hacerse en el asilo: sirva como ejemplo aquella muchacha "de temperamento ardiente, aunque muy prudente y piadosa" dividida entre "las inclinaciones de su corazón y los principios severos de su conducta"; su confesor, después de haberle aconsejado en vano el unirse a Dios, le propone los ejemplos de una santidad firme y mesurada y le "opone el mejor remedio a las grandes pasiones: la paciencia y el tiempo". Conducida a la Salpétriére, fue tratada por orden de Pinel "siguiendo los mismos principios morales" y su enfermedad fue "de poca duración".[270] El asilo recoge así, no la doctrina social de una religión dentro de la cual los hombres se sienten hermanos, en una misma comunión y en una misma comunidad, sino el poder moral de la consolación, de la confianza, y de una dócil fidelidad a la naturaleza. El asilo debe volver a emprender el trabajo moral de la religión, fuera de su texto fantástico, en el nivel exclusivo de la virtud, de la labor y de la vida social.

El asilo, dominio religioso sin religión, dominio de la moral pura, de la uniformización ética. Todo lo que podría conservar en él la marca de las viejas diferencias acaba de borrarse. Los últimos recuerdos de lo sagrado se extinguen. Antiguamente, la casa de confinamiento había heredado, en el espacio social, los límites casi absolutos del lazareto; era tierra extranjera. El asilo debe formar parte ahora de la gran continuidad de la moral social. Los valores de la familia y del trabajo, así como todas las virtudes aceptadas, reinan en el asilo. Pero su reino es doble. Primeramente, ellas reinan de hecho en el mismo corazón de la locura; la naturaleza sólida de

---

[269] *Ibid.,* pp. 116-117.
[270] *Ibid.,* pp. 270-271.

las virtudes esenciales no se rompe, ni aun bajo las violencias y el desorden de la alienación. Existe una moral completamente primitiva, que ordinariamente no se pierde, ni siquiera en la peor demencia; es ella la que al mismo tiempo aparece y opera en la curación. "No puedo, en general, sino rendir un testimonio público de reconocimiento a las virtudes puras y a los principios severos que se manifiestan a menudo en la curación. En ninguna parte, excepto en las novelas, he visto esposos más dignos de ser queridos, padres o madres más tiernos, amantes más apasionados, personas más vinculadas a sus deberes, que la mayoría de los alienados que han llegado felizmente a la época de la convalecencia." [271] Esta virtud inalienable es a la vez verdad y solución de la locura. Por eso, si reina, *deberá* reinar más aún. El asilo reducirá las diferencias, reprimirá los vicios, borrará las irregularidades. Denunciará todo aquello que se oponga a las virtudes esenciales de la sociedad: el celibato, "el número de muchachas que sufrían de idiotismo, fue 7 veces mayor que el número de mujeres casadas en el año XI y en el XIII; en la demencia, la proporción es de dos a cuatro veces; se puede, pues, suponer que el matrimonio constituye para las mujeres una especie de preservativo contra las dos especies de alienación más inveteradas, frecuentemente incurables"[272] la depravación, la inmoralidad, y "la extrema perversidad de las costumbres", "el hábito de un vicio como la ebriedad, o la galantería ilimitada y sin elección, una conducta desordenada o una indiferencia apática pueden degradar poco a poco la razón y desembocar en una alienación declarada"; [273] la pereza "es el resultado más constante y unánime de la experiencia de que en todos los asilos públicos, así como en las prisiones y en los hospicios, la más firme y posiblemente la única garantía de conservación de la salud, las buenas costumbres y el orden, es la ley de un trabajo mecánico, rigurosamente ejecutado".[274] El asilo señala por fin el reino homogéneo de la moral y su extensión rigurosa sobre todos aquellos que pretenden esquivarla.

Pero el mismo hecho deja surgir una diferencia; si la ley no reina universalmente, es porque hay hombres que no la reconocen, una clase de la sociedad que vive en el desorden, en la negligencia, y casi en la ilegalidad. "Si de un lado vemos familias que prosperan gracias a que viven en un gran número de años en el seno del orden y de la concordia, en cambio cuántas otras, que pertenecen sobre todo a las clases inferiores de la sociedad, hieren la vista con el cuadro repugnante que ofrecen, de depravación, de disensiones y de una miseria vergonzosa. Según mis notas diarias, está allí la fuente más fecunda de la alienación que se debe tratar en los hospicios." [275]

Con un solo y mismo movimiento, el asilo, entre las manos de Pinel, llega a ser un instrumento de uniformidad moral y de denuncia social. Se trata de hacer reinar bajo las especies de lo universal una moral, que se impondrá desde el interior sobre aquellos que no la conocen, y en los cuales la alienación está dada desde antes de manifestarse en los individuos. En el primer caso, el asilo deberá actuar como un despertar y una reminiscencia, invocando una naturaleza olvidada; en el segundo, deberá actuar por

[271] *Ibid.,* p. 141.
[272] *Ibid.,* p. 417.
[273] *Ibid.,* pp. 122-123.
[274] *Ibid.,* p. 237.
[275] *Ibid.,* pp. 29-30.

desplazamiento social para arrancar al individuo de su condición. La operación, tal y como se hacía en el *Retiro,* era aún más sencilla: segregación religiosa con fines de purificación moral. La que practica Pinel es relativamente compleja: se trata de lograr síntesis morales, de asegurar una continuidad ética entre el mundo de la locura y el de la razón, pero practicando, una segregación social que garantice a la moral burguesa una universalidad de hecho y le permita imponerse como derecho sobre todas las formas de la alienación.

En la época clásica, indigencia, pereza, vicios y locura se mezclaban en una misma culpabilidad en el interior de la sinrazón; los locos estaban cogidos en el gran confinamiento de la miseria y el desempleo, pero todos habían sido promovidos, a la vecindad de la falta, hasta la esencia de la caída. La locura se relaciona ahora con la decadencia social, que confusamente aparece como su causa, su modelo y su límite. Medio siglo más tarde, la enfermedad mental se convertirá en degradación. De allí en adelante, la locura esencial, la que amenaza realmente, es la que asciende desde los bajos fondos de la sociedad.

El asilo de Pinel, un retiro del mundo, no será un espacio de naturaleza y de verdad inmediata como el de Tuke, sino un dominio uniforme de legislación, un lugar de síntesis morales, donde desaparecen las alienaciones que nacen en los límites exteriores de la sociedad.[276] Toda la vida de los internados, toda la conducta de los vigilantes y de las médicos respecto a ellos, son organizados por Pinel para que operen las síntesis morales. Y esto por tres medios principales:

1) El silencio. El quinto de los encadenados liberados por Pinel era un antiguo eclesiástico, al que la Iglesia había expulsado por causa de su locura; padecía delirio de grandeza y se tomaba por Cristo; era "lo sublime de la arrogancia humana en delirio". Entrado en Bicétre en 1782, lleva doce años encadenado. Por el orgullo de su porte, la grandilocuencia de sus palabras, constituye uno de los espectáculos más famosos de todo el hospital; pero como él sabe que está reviviendo la Pasión de Cristo, "soporta con paciencia el largo martirio y los sarcasmos continuos a los cuales lo expone su manía". Pinel lo ha designado para que forme parte del grupo de los doce primeros liberados, aunque su delirio sea siempre agudo. Pero no actúa con él como con los otros: no hay exhortaciones, ni se le exigen promesas; sin pronunciar una palabra, hace que le quiten las cadenas, y "ordena expresamente a cada uno que imite su reserva, y que no dirija ni una sola palabra al pobre alienado. Esta prohibición, que es observada rigurosamente, produce sobre un hombre tan pagado de sí mismo un efecto más sensible que los hierros y el calabozo; se siente humillado por un abandono y una soledad nueva para él al gozar de una entera libertad. Finalmente, después de largas dudas, se le ve mezclarse

---

[276] Pinel siempre dio el privilegio al orden de la legislación sobre el progreso del conocimiento. En una carta a su hermano, del 1° de enero de 1779: "Si se echa una ojeada a las legislaciones que han florecido en el globo, se verá que, en la institución de la sociedad, cada una ha precedido a la luz de las ciencias y de las artes, que supone un pueblo vigilado por la policía y llevado por las circunstancias y el curso de las épocas a esta autoridad que hace aflorar el germen de las letras... No se dirá que los ingleses deben su legislación al estado floreciente de las ciencias y de las artes, al que ha precedido en varios siglos. Cuando esos orgullosos insulares se han distinguido por su genio y su talento, su legislación ya era todo lo que podía ser" (en Sémelaigne, *Aliénistes et philanthropes,* pp. 19-20).

con los otros prisioneros por propia determinación; desde ese día, sus ideas se hacen más sensatas y justas".[277]

La liberación tomó aquí un sentido paradójico. El calabozo, las cadenas, el espectáculo continuo, eran para el delirio del enfermo como el elemento de su libertad. Reconocido por ello mismo, y fascinado desde el exterior por tantas complicidades, no podía ser desalojado de su verdad inmediata. Pero las cadenas que caen, la indiferencia y el mutismo de todos lo encierran en el uso restringido de una libertad vacía; se le ha librado en silencio a una verdad no reconocida, que él manifestará en vano, puesto que ya no se le mira, y de la cual no puede extraer exaltación, puesto que no es siquiera humillada. Es el propio hombre, y no su protección en el delirio, el que se encontrará actualmente humillado: el constreñimiento físico es sustituido por una libertad que encuentra a cada instante los límites de la soledad; el diálogo del delirio y de la ofensa es remplazado por el monólogo de un lenguaje que se agota en el silencio de los otros; y toda la ostentación de la presunción y el ultraje se ha cambiado en indiferencia. Desde entonces, realmente más encerrado que en el calabozo o en las cadenas, prisionero tan sólo de sí mismo, el enfermo está cogido en una relación consigo mismo que es del orden de la falta, y en una no-relación con los otros que es del orden de la vergüenza. Los otros son absueltos, ya no son persecutores; la culpabilidad se desplaza al interior, y demuestra al loco que estaba fascinado solamente por su propia presunción; los rostros enemigos se borran; el enfermo no siente ya su presencia como consideración, sino como rechazo de la atención, como mirada desviada; los otros no son ya para él sino un límite que retrocede sin cesar a medida que él avanza. Liberado de sus cadenas, está ahora encadenado por la virtud del silencio a la falta y a la vergüenza. Se sentía castigado, y veía en eso la señal de su inocencia; libre de todo castigo físico, es preciso que se sienta culpable. El suplicio era su gloria; su liberación debe humillarlo.

Comparado con el diálogo incesante entre la razón y la sinrazón durante el Renacimiento, el confinamiento clásico había sido una imposición de silencio. Pero éste no era total: el lenguaje se encontraba allí en las cosas, más bien que totalmente suprimido. El confinamiento, las prisiones, los calabozos y hasta los mismos suplicios, construían un diálogo mudo entre la razón y la sinrazón, que era lucha. Este mismo diálogo es ahora desarticulado; el silencio es absoluto; ya no hay entre la razón y la sinrazón un lenguaje común; al lenguaje del delirio no puede responder sino una falta de lenguaje, pues el delirio no es fragmento del diálogo con la razón, ya que absolutamente no es un lenguaje: no conduce, dentro de la conciencia finalmente silenciosa, sino a la falta. Y es a partir de allí solamente donde un lenguaje común volverá a ser posible, en la medida en que será el de la culpabilidad reconocida. "Finalmente, después de muchas dudas, se le ve, por propia determinación, venir a mezclarse con los otros enfermos..." La falta de lenguaje, como estructura fundamental de la vida del asilo, tiene como correlativo la aparición de la confesión. Cuando Freud en el psicoanálisis remueve prudentemente el intercambio, o más bien, se pone de nuevo a escuchar ese lenguaje, de allí en adelante agotado en el monólogo, ¿es preciso asombrarse de que las formulaciones escuchadas sean siempre las de la falta? Dentro de ese silencio inveterado la falta había conquistado las propias fuentes de la palabra.

---

[277] Scipion Pinel, Traite du régime sanitaire des alienes, p. 63.

2) El reconocimiento en el espejo. En el *Retiro* el loco era mirado y se sabía visto; pero con excepción de esa mirada directa, que no le permitía en cambio sino verla de reojo, la locura no tenía ninguna visión inmediata de ella misma. En P¡nel, al contrario, la mirada no actuará sino en el interior del espacio definido por la locura, sin superficie ni límites externos. Se verá a sí misma, será vista por ella misma, siendo a la vez puro objeto de un espectáculo y sujeto absoluto.

"Tres alienados que se creían soberanos y que tomaban [cada uno] el título de Luis XVI, disputaban sus derechos a la realeza un día y los hacían valer en forma demasiado enérgica. La vigilante se aproxima a uno de ellos, y llevándolo un poco aparte le dice: ¿Por qué disputáis con esas gentes que están visiblemente locas? ¿No es sabido que vos debéis ser reconocido como Luis XVI? Este último, halagado por ese homenaje, se retira inmediatamente, mirando a los otros con una altivez desdeñosa. El mismo artificio tiene éxito con el segundo. Y así, en un instante, no restan trazas de la disputa."[278] Aquí está el primer momento, el de la exaltación. Se pide a la locura que se mire a sí misma, pero en los otros; aparece en ellos como una pretensión no fundada, es decir, como irrisoria locura; sin embargo, en la mirada que condena a los otros, el loco asegura su propia justificación, y la certidumbre de ser adecuado a su delirio. La hendidura entre la presunción y la realidad no se deja reconocer sino en el objeto. Está al contrario, completamente oculta en el sujeto, que llega a ser verdad y juez absoluto: la soberanía exaltada que denuncia la falsa soberanía de los otros, a los que despoja de ella, se confirma en la plenitud sin desmayo de su presunción. La locura, como simple delirio, es proyectada sobre los otros; y como perfecta inconsciencia, es presupuesta enteramente.

Es en ese momento cuando el espejo se transforma de cómplice en desengañador. Otro enfermo de Bicétre también se creía rey, y se expresaba siempre "con tono de mandato y de autoridad suprema". Un día en que estaba más tranquilo que de costumbre, el vigilante se aproxima, y le pregunta que, si es el soberano, por qué no pone fin a su detención y por qué permanece confundido con los alienados de todas las especies. Siguiendo su conversación en los días siguientes, "le hace notar poco a poco lo ridículo de sus exageradas pretensiones y le enseña a otro alienado que también está convencido desde hace mucho tiempo de que está revestido del poder supremo, y que era objeto de irrisión. El maníaco primeramente se siente trastornado, en breve comienza a dudar de su título de soberano, y finalmente acepta sus extravíos quiméricos. En sólo quince días se operó esa revolución moral tan inesperada, y después de algunos meses de prueba, este padre respetable fue entregado a su familia." [279] Aquí vemos la fase del rebajamiento: identificado presuntuosamente con el objeto de su delirio, el loco se reconoce en reflejo de esa locura, de la cual ha denunciado la ridicula pretensión; su sólida soberanía de sujeto se derrumba al ver ese objeto, que él ha revelado al aceptarlo. Ahora se contempla a sí mismo despiadadamente. Y en el silencio de aquellos que representan a la razón, y en el hecho de que le hayan mostrado el espejo peligroso, se reconoce como objetivamente loco.

Hemos visto por qué medios —y por qué engaños— la terapéutica del siglo XVIII trata de persuadir al loco de su locura, para poder liberarlo

---

[278] Citado en Sémelaigne, Aliénistes et philanthropes. Apéndice, p. 502.
[279] Philippe Pinel, *loc. cit.,* p. 256.

mejor.[280] Aquí el movimiento es de otra naturaleza; no se trata de disipar el error por el espectáculo imponente de una verdad, ni siquiera fingida; se trata de herir a la locura en su arrogancia, y no en su aberración. El espíritu clásico condenaba en la locura cierta ceguera ante la verdad; a partir de Pinel, se verá en ella más bien un impulso venido de las profundidades, que sobrepasa los límites jurídicos del individuo, que ignora las asignaciones morales que se le han fijado y tiende a una apoteosis de sí mismo. Para el siglo XIX, el modelo inicial de locura será él de creerse Dios, mientras que para los siglos precedentes era el de negarse a aceptar a Dios. Así pues, en el espectáculo de ella misma, como sinrazón humillada, es donde la locura podrá encontrar su salvación, cuando cautiva en la subjetividad absoluta de su delirio, haya sorprendido la imagen irrisoria y objetiva en un loco idéntico. La verdad se insinúa por sorpresa (y no por violencia, a la manera del siglo XVIII) , en ese juego de miradas recíprocas donde no se ve sino a sí misma. Y el asilo, en esta comunidad de locos, ha dispuesto los espejos de tal manera que el loco no puede evitar, a fin de cuentas, sorprenderse a sí mismo como loco. Liberada de las cadenas que hacían de ella un objeto observado, la locura pierde, en forma paradójica, lo esencial de su libertad, que es esa exaltación solitaria; se vuelve responsable desde que conoce la verdad; se aprisiona en su mirada, que indefinidamente vuelve a enviarla a sí misma; está encadenada, finalmente, por la humillación de ser para sí misma un objeto. La toma de conciencia está ligada actualmente a la vergüenza de ser idéntico a ese otro, de estar comprometido en él, y de haberse despreciado antes de haber podido reconocerse y conocerse.

3) El juicio perpetuo. Por el juego del espejo y por el silencio, la locura es llamada sin descanso a juzgarse a sí misma. Además, es juzgada a cada instante desde el exterior; juzgada no por una conciencia moral o científica, sino por una especie de tribunal que constantemente está en audiencia. El asilo que sueña Pinel, y que en parte ha conseguido realizar en Bicétre, y sobre todo en la Salpétriére, es un microcosmo judicial. Para ser eficaz, esta justicia debe tener un aspecto temible; todo el equipaje imaginario del juez y del verdugo debe ser presentado al espíritu del alienado para que comprenda bien en qué mundo judicial se halla colocado. La escenificación de la justicia, con todo lo que posee de terrible y de implacable, será parte del tratamiento. Uno de los internos de Bicétre tenía un delirio religioso provocado por un terror pánico al infierno; pensaba que no podría escapar de la condenación eterna sino por medio de una abstinencia rigurosa. Era preciso que ese temor a una justicia lejana se compensara con la presencia de una justicia inmediata, aún más temible: "¿El curso irresistible de sus ideas siniestras podría ser compensado de otra manera que no fuese la impresión de un temor vivo y profundo?" Una noche, el director se presenta con gran aparato para atemorizarlo, "con ojos de fuego y un tono de voz aterrador, con un grupo de gente de servicio que lo rodean de cerca, armados de fuertes cadenas que agitan con estrépito. Se pone un plato cerca del alienado y se le da la orden precisa de tomarlo durante la noche, si no quiere sufrir tratamientos más crueles. Se retiran, y dejan al alienado en el estado más penoso de dudas, entre la idea del castigo con el cual ha sido amenazado y la perspectiva terrorífica de los tormentos de la otra vida. Después de un combate interior de varias horas, la primera idea vence, y se

[280] *Cf.* Segunda Parte, cap. V.

decide a tomar su comida".[281]

El asilo es una instancia judicial que no reconoce a ninguna otra. Juzga inmediatamente y en última instancia. Posee sus propios instrumentos de castigo, y los emplea según su propio criterio. El antiguo confinamiento a menudo era una práctica que estaba fuera de las formas jurídicas normales, pero imitaba los castigos de los condenados usando las mismas prisiones, los mismos calabozos, las mismas sevicias físicas. La justicia que reina en el asilo de Pinel no imita a la otra justicia en sus métodos de represión; inventa los suyos. O más bien, utiliza los métodos terapéuticos del siglo XVIII y los convierte en castigos. Y no es una de las menores paradojas de la obra "filantrópica" y "liberadora" de Pinel esta conversión de la medicina en justicia, de la terapéutica en represión. En la medicina de la época clásica, los baños y las duchas eran utilizados como remedios, debido a las ideas de los médicos sobre la naturaleza del sistema nervioso: se trataba de refrescar al organismo, de distender las fibras ardientes y desecadas;[282] es verdad que se contaban también entre las felices consecuencias de la ducha fría el efecto psicológico de la sorpresa desagradable que interrumpe el curso de las ideas y cambia la naturaleza de los sentimientos; pero nos encontramos aún en el paisaje de los sueños médicos. Con Pinel, el uso de la ducha se convierte en algo judicial; la ducha es el castigo habitual del tribunal de simple policía que aplica la justicia permanentemente en el asilo: "Consideradas como medio de represión, a menudo son suficientes para someter a la ley general del trabajo manual a una alienada, que no quiere hacerlo, para vencer un rechazo obstinado de alimento, y para domar a los alienados que se conducen con una especie de humor turbulento y obstinado." [283]

Todo está organizado para que el loco se reconozca en un mundo judicial que lo rodea por todas partes; se sabe vigilado, juzgado y condenado; de la falta al castigo, la unión debe ser evidente, como una culpabilidad reconocida por todos: "Se aprovecha la circunstancia del baño, se recuerda la falta cometida o la omisión de un deber importante, y con la ayuda de un grifo se suelta bruscamente una corriente de agua fría sobre la cabeza, lo que desconcierta a menudo a la alienada, o la libera de una idea dominante por una impresión fuerte e inesperada. Si quiere obstinarse, se le reitera la ducha evitando las palabras chocantes que son propicias para rebelarla; se le hace entender, al contrario, que es por su propio bien y con tristeza, por lo que se recurre a esas medidas violentas; algunas veces se mezcla la broma, cuidando sin embargo de que no vaya muy lejos."[284] Esta evidencia casi aritmética del castigo, repetido tantas veces cuantas sea necesario, el reconocimiento de la falta por la represión que se hace de ella, todo eso debe conducir a la interiorización de la instancia judicial y al nacimiento del remordimiento en el espíritu del enfermo: es en ese momento solamente cuando los jueces aceptan hacer cesar el castigo, seguros de que se prolongará en la conciencia. Una maníaca tenía la costumbre de desgarrarse los vestidos y de romper todos los objetos que estaban al alcance de su mano; se le administra la ducha o se le pone la camisa de fuerza; ella parece finalmente "humillada y consternada"; pero

---

[281] Pinel, *Traite médico-philosophique,* pp. 207-208.
[282] Cf. supra, Segunda Parte, cap. IV.
[283] Pinel, Traite médico-philosophique, p. 205.
[284] *Ibid.,* p. 205.

por miedo de que esa vergüenza sea pasajera y el remordimiento muy superficial, "el director, para imprimirle un sentimiento de terror, le habla con la firmeza más enérgica, pero sin cólera, y le anuncia que en adelante será tratada con la mayor severidad". El resultado deseado no se hace esperar: "Su arrepentimiento se anuncia por un torrente de lágrimas, que ella derrama, sin cesar, durante casi dos horas." [285] El ciclo está doblemente acabado: la falta es castigada, y su autora se reconoce culpable.

Hay, sin embargo, alienados que escapan de ese movimiento y resisten la síntesis moral que opera.

Ésos estarán recluidos en el mismo interior del asilo, formando una nueva población interna, aquella que no puede ser controlada ni aun por la justicia. Cuando se habla de Pinel y de su obra de liberación, se omite muy a menudo esta segunda reclusión. Hemos visto ya que él negaba el beneficio de la reforma del asilo a los "devotos que se creen inspirados, que buscan incesantemente hacer prosélitos, y que tienen el placer pérfido de excitar a los otros alienados a la desobediencia, bajo el pretexto de que es mejor obedecer a Dios que a los hombres". Pero la reclusión y el calabozo serán igualmente obligatorios para "aquellos que no pueden plegarse a la ley general del trabajo y que siempre, en una actividad malhechora, se divierten en molestar, en provocar a los otros alienados, y en buscar incesantemente motivos de discordia", y para las mujeres "que tienen durante sus accesos una irresistible propensión a ocultar todo lo que cae entre sus manos".[286] Desobediencia por fanatismo religioso, resistencia al trabajo y robo, son tres grandes faltas en la sociedad burguesa, los tres atentados mayores contra sus valores esenciales, y no se admite para ellos la excusa de la locura; los que tal hacen merecen la prisión pura y simple, la exclusión en sus formas más rigurosas, puesto que manifiestan la resistencia a la uniformidad moral y social, que es la razón de ser del asilo, tal como lo concibe Pinel.

Antiguamente, la sinrazón estaba fuera de todo juicio, y entregada arbitrariamente a los poderes de la razón. Ahora, es juzgada: y no sólo una vez, a la entrada del asilo, para ser reconocida, clasificada y absuelta para siempre; está sujeta, al contrario, a un juicio perpetuo, que no cesa de perseguirla y de aplicarle sanciones, de proclamar sus faltas y de exigir enmiendas honorables, y finalmente de excluir a aquellos cuyas faltas puedan comprometer por largo tiempo el buen orden social. La locura no escapa de lo arbitrario sino para entrar en una especie de proceso indefinido, por el cual el asilo provee a la vez de policías, de instructores, de jueces y de verdugos. Un proceso donde toda falta se transforma, por una virtud propia del asilo, en un crimen social, vigilado y castigado; un proceso que no tiene otra salida que un perpetuo volver a comenzar bajo la forma interiorizada del remordimiento. El loco "liberado" por Pinel y, después de él, el loco del internado moderno, son personajes en proceso; si tienen el privilegio de no estar mezclados o asimilados con los condenados, también están condenados a serlo a cada instante, bajo una acusación cuyo texto no es conocido nunca, pues es toda la vida del asilo la que la formula. El asilo de la época positivista, de cuya fundación corresponde a Pinel la gloria, no es un libre dominio de la observación, del diagnóstico y de la terapéutica: es un espacio judicial, donde se acusa, juzga y condena, y donde no se

---

[285] *Ibid.,* p. 206.
[286] Pinel, *op. cit.,* p. 291, nota 1.

libera sino por medio de la versión de ese proceso en la profundidad psicológica, es decir, por el arrepentimiento. La locura será castigada en el asilo, aunque sea inocente en el exterior. Será por largo tiempo, e incluso hasta en nuestros días, prisionera de un mundo moral.

Al silencio, al reconocimiento reflejado, a ese juicio perpetuo, sería preciso agregar una cuarta estructura propia del mundo del asilo, tal y como se constituye a finales del siglo XVIII; es la apoteosis del personaje médico. De todas ellas, ésta es sin duda la más importante, puesto que va a autorizar no sólo nuevos contactos entre el médico y el enfermo, sino una nueva relación entre la alienación y el pensamiento médico y ordenar finalmente toda la experiencia moderna de la locura Hasta el presente, se encontraban en el asilo las estructuras mismas del confinamiento, pero separadas y deformadas. Con el nuevo estatuto del personaje médico es con lo que desaparece el sentido más profundo del confinamiento: la enfermedad mental, con las significaciones que ahora le atribuimos, se hace entonces posible.

La obra de Tuke y la de Pinel, cuyo espíritu y valores son tan diferentes, vienen a unirse en esa transformación del personaje médico. El médico, tal como hemos visto, no tenía parte alguna en la vida del confinamiento. Ahora bien, llega a ser la figura esencial del asilo. Él ordena quién entra. El reglamento del *Retiro* es preciso: "En lo que concierne a la admisión de enfermos, el comité debe, en general, exigir un certificado firmado por un médico... También es recomendable establecer si el enfermo tiene otra afección además de la locura. Es deseable igualmente que se adjunte un informe, que indique desde cuándo está enfermo el sujeto, y si fuera posible, cuáles son los medicamentos que han sido utilizados."[287] Desde el final del siglo XVIII, el certificado médico ha llegado a ser casi obligatorio para internar a los locos.[288] Pero en el interior mismo del asilo, el médico ocupa un lugar preponderante, en la medida en que él lo instala como un espacio médico. Sin embargo, y es esto lo esencial, la intervención del médico no se realiza en virtud de un saber o de un poder medicinal, que él tuviera como algo propio, y que estaría justificado por un conjunto de conocimientos objetivos. No es en su calidad de *sabio* como el *homo medicus* posee autoridad dentro del asilo, sino como prudente. Si se exige la profesión médica, es como garantía jurídica y moral, no como título científico.[289] Un hombre de intachable conciencia, de virtudes íntegras, y que tuviese una larga experiencia en el asilo, podría sustituirlo bastante bien.[290] Pues el trabajo médico no es sino una parte de una inmensa tarea moral que debe realizarse en el asilo, y que es la única que puede garantizar la curación del insensato. "Una ley inviolable en la dirección de

---

[287] Reglamento del *Retiro.* Sección III, art. 5, citado en S. Tuke, *loc. cit.,* pp. 89-90.
[288] "La admisión de los locos o los insensatos en los establecimientos que les están o les estarán destinados en toda la extensión del departamento de París, se hará sobre una relación del médico o del cirujano legalmente reconocido" *(Proyecto de Reglamento sobre la admisión de los insensatos,* adoptado por el departamento de París, citado en Tuetey, III, p. 500).
[289] Langermann y Kant, con un mismo espíritu, preferían que el papel esencial estuviera a cargo de un "filósofo". Esto no está en oposición, sino al contrario, con lo que pensaban Tuke y Pinel.
[290] *Cf.* lo que Pinel dice de Pussin y de su mujer, a quienes hace sus asistentes en la Salpétriére (Sémelaigne, *Aliénistes et philanthropes,* Apéndice, p. 502).

todo establecimiento público o particular de alienados debe otorgarle al maníaco toda la libertad que puede permitirle su seguridad personal, o la de los otros, y debe hacer la represión según la gravedad más o menos grande y el peligro de sus extravíos... recoger todos los datos que sirvan al médico en el tratamiento, estudiar con cuidado las diferentes variedades de costumbres y de temperamentos, y desarrollar intencionalmente la dulzura o la firmeza, las formas conciliatorias o el tono imponente de una autoridad inflexible." [291] Según Samuel Tuke, el primer médico que fue designado para el *Retiro* se distinguía por su "perseverancia infatigable"; sin duda no poseía ningún conocimiento particular de las enfermedades mentales cuando entró en el *Retiro,* pero era "un espíritu sensible que sabía bien que del uso de sus habilidades dependían los intereses más queridos de sus semejantes". Ensayó los diferentes remedios que le sugirió su buen sentido y la experiencia de sus predecesores. Pero se decepcionó rápidamente, no porque obtuviese malos resultados o porque el número de curaciones fuese mínimo: "Pero los remedios medicinales estaban tan imperfectamente unidos al desarrollo de la curación, que no pudo dejar de sospechar que eran más bien concomitantes que causas." [292] Se dio cuenta entonces de que no se podía hacer mucho con los métodos medicinales conocidos hasta entonces. Las consideraciones humanitarias triunfaron en su conciencia, y decidió no utilizar ningún medicamento que fuese demasiado desagradable para el enfermo. Pero no debemos deducir de esto que el papel del médico en el *Retiro* fuese de poca importancia: por las visitas que hace regularmente, por la autoridad que ejerce en la casa y que lo coloca por encima de todos los vigilantes, "el médico posee sobre el espíritu de los enfermos una influencia más grande que la de las otras personas que los vigilan".[293]

Se cree que Tuke y Pinel han abierto el asilo al conocimiento médico. No introdujeron una ciencia, sino un personaje, cuyos poderes no tomaban del saber sino el disfraz, o más bien, la justificación. Los poderes, por naturaleza, son de orden social y moral; se enraizan en la menoría del loco, en la alienación de su persona, no de su espíritu. Si el personaje médico puede aislar la locura, no es porque la conozca, sino porque la domina; y lo que dentro del positivismo tomará figura de objetividad, no será sino el otro declive de esta dominación. "Es algo muy importante ganarse la confianza de los enfermos, y provocar en ellos sentimientos de respeto y obediencia, lo que no puede ser fruto sino de la superioridad de discernimiento, de una educación distinguida y de la dignidad en el tono y en las maneras. La tontería, la ignorancia, la falta de principios, apoyados en una dureza tiránica, pueden excitar el temor, pero inspiran siempre desprecio. El vigilante de un hospicio de alienados que ha adquirido ascendencia sobre los enfermos dirige y arregla la conducta de éstos a voluntad; debe estar dotado de un carácter firme, y desplegar, si la ocasión lo requiere, un imponente aparato de poder. Debe amenazar poco, pero ejecutar, y si es desobedecido, deberá aplicar el castigo inmediatamente."[294] El médico no ha podido ejercer su autoridad absoluta en el mundo del asilo sino porque

---

[291] Pinel, *loc. cit.,* pp. 292-293.
[292] S. Tuke, *loc. rit.,* pp. 110-111.
[293] S. Tuke, op. cit., p. 115.
[294] Haslam, Observations on insanity with practical remarks on this disease, Londres, 1798, citado por Pinel, loc. cit., pp. 253-254.

desde el principio ha sido padre y juez, familia y ley, y sus prácticas medicinales son simples interpretaciones de los viejos ritos del Orden, de la Autoridad y del Castigo. Pinel reconocía que el médico cura cuando en vez de usar terapéuticas modernas, recurre a esas figuras inmemoriales.

Cita el caso de una muchacha de diecisiete años cuyos padres la habían educado con "una extrema indulgencia"; tenía un "delirio alegre y retozón, del cual no se podía determinar la causa"; en el hospital, se le había tratado siempre con la mayor suavidad; pero tenía siempre un cierto "aire altivo", que no podía ser tolerado en el asilo; no hablaba "de sus padres sino con amargura". Se decidió someterla a un régimen de estricta autoridad; "el vigilante, para domar ese carácter inflexible, escoge el momento del baño y se expresa con fuerza contra ciertas personas desnaturalizadas que osan protestar contra las órdenes de sus padres y desconocen su autoridad. La previene de que, en adelante, será tratada con toda la severidad que merece, puesto que ella misma se opone a su curación, y disimula con una obstinación invencible la causa primitiva de su enfermedad". Por este rigor nuevo y esta amenaza, la enferma se siente "profundamente conmovida...; termina por confesar sus errores y hace una confesión ingenua de que ha perdido la razón después de una inclinación del corazón contrariada, y nombra al objeto de esa pasión". Después de esta primera confesión, la cura se hace fácil: "Se ha operado un cambio de los más favorables... de allí en adelante se siente aliviada, y no puede manifestar como quisiera su reconocimiento hacia el vigilante que ha hecho cesar sus agitaciones continuas y ha llevado a su corazón la tranquilidad y la calma." No hay un momento de este relato que no pueda transcribirse en términos de psicoanálisis. El personaje del médico, según Pinel, debía actuar no a partir de una definición objetiva de la enfermedad o de un cierto diagnóstico clasificador, sino apoyándose en esas fascinaciones que guardan los secretos de la familia, de la autoridad, del castigo y del amor; es utilizando ese prestigio, poniéndose la máscara del padre y del juez, como el médico, por uno de esos bruscos atajos que dejan a un lado su competencia científica, se convierte en el operador casi mágico de la enfermedad y toma la figura del taumaturgo. Es suficiente que observe y hable para que las presunciones insensatas desaparezcan, para que la locura, finalmente, se ordene a la razón. Su presencia y su palabra están dotadas de ese poder de desalienación, que de un golpe descubre la falta y restaura el orden de la moral.

Es paradójicamente curioso el ver la práctica médica entrar en ese dominio tan incierto, cuasi milagroso, en el momento en que la enfermedad mental trata de adquirir un carácter de positividad. Por un lado, la locura se coloca a distancia, en un campo objetivo, donde desaparecen las amenazas de la sinrazón; pero, en ese mismo instante, el loco tiende a formar con el médico, y en una unidad indivisible, una especie de pareja, donde la complicidad se une por medio de viejas dependencias. La vida del asilo, tal y como lo han constituido Tuke y Pinel, ha permitido el nacimiento de esta firme estructura que va a ser la célula esencial de la locura, una estructura que forma como un microcosmo donde están simbolizadas las grandes estructuras de la sociedad burguesa y de sus valores: relaciones Familia-Hijos, alrededor de la doctrina de la autoridad paternal; relaciones Falta-Castigo, alrededor de la doctrina de la justicia inmediata; relaciones Locura-Desorden, alrededor de la doctrina del orden social y moral. Es de allí de donde extrae el médico su poder de curación; y es en la medida en que, por

tantos viejos nexos, el enfermo se encuentre ya alienado en el médico, en el interior de la pareja médico-enfermo, como el médico tendrá el poder casi milagroso de curarlo.

En tiempos de Pinel y de Tuke, ese poder no tenía nada de extraordinario; se explicaba y se demostraba con la sola eficacia de las conductas morales; no era más misterioso que el poder del médico del siglo XVIII cuando diluía los fluidos y distendía las fibras. Pero el sentido moral de esta práctica ha sido rápidamente olvidado por el médico, en la misma medida en que él se encerraba, sin saberlo, dentro de las normas del positivismo: desde el principio del siglo XIX, el psiquiatra no sabía muy bien cuál era la naturaleza del poder que había heredado de los grandes reformadores, y cuya eficiencia le parecía tan diferente de la idea que él se hacía de la enfermedad mental, y de la práctica de todos los otros médicos.

Esta práctica psiquiátrica se había hecho misteriosa y oscura incluso para aquellos mismos que la utilizaban; esto se debió en gran parte a la situación extraña del loco dentro del mundo medicinal. Primeramente, porque la medicina del espíritu, por primera vez en la historia de la ciencia occidental, va a adquirir una autonomía casi completa: desde los griegos, no era sino un capítulo de la medicina, y hemos visto a Willis estudiar las locuras bajo la rúbrica de "enfermedades de la cabeza"; después de Pinel y Tuke, la psiquiatría va a llegar a ser una medicina con un estilo particular: los más encarnizados en descubrir el origen de la locura en las causas orgánicas o en las disposiciones hereditarias no escaparán de este estilo. Aún menos podrán escapar puesto que ese estilo particular —con la puesta en juego de los poderes morales, cada día más oscuros— será el origen de una especie de mala conciencia: cuanto más se encierren en su positivismo, más sentirán que sus prácticas son diferentes de sus principios.

A medida que el positivismo se impone a la medicina y a la psiquiatría particularmente, esa práctica se hace más oscura, el poder del psiquiatra más milagroso, y la pareja médico-enfermo se hunde aún más en un mundo extraño. Ante los ojos del enfermo, el médico se transforma en taumaturgo; la autoridad que le daban el orden, la moral, la familia, parece ahora tenerla por sí solo; en tanto que al médico se le cree cargado de esos poderes, y mientras que Pinel y Tuke subrayaban bastante que su acción moral no estaba necesariamente ligada a un conocimiento científico, ahora se creerá, y el enfermo será el primero, en el esoterismo del saber del médico, en algún secreto casi demoniaco de un conocimiento que ha encontrado el poder de destruir las alienaciones; y cada vez con mayor facilidad, el enfermo aceptará abandonarse entre las manos de un médico, a la vez divino y satánico, en todo caso fuera de la medida humana; cada vez más se alienará en él, aceptando en conjunto y por adelantado todos sus prestigios, sometiéndose desde el principio a una voluntad que siente como mágica, y a una ciencia que él supone presciencia y adivinación, convirtiéndose así, a fin de cuentas, en el correlativo ideal y perfecto de los poderes que proyecta sobre el médico, puro objeto sin otra resistencia que su inercia, completamente dispuesto a ser precisamente esa histérica en la cual Charcot exaltaba el maravilloso poder del médico. Si quisieran analizarse las estructuras profundas de la objetividad en el conocimiento y en la práctica psiquiátrica del siglo XIX, de Pinel a Freud,[295] sería preciso

[295] Esas estructuras siguen persistiendo en la psiquiatría no psicoanalítica, y, en muchos aspectos, aun en el propio psicoanálisis.

mostrar que esa objetividad es desde el principio una cosificación de orden mágico, que no ha podido realizarse sino con la complicidad del mismo enfermo, y a partir de una práctica moral, transparente y clara al principio, pero olvidada poco a poco a medida que el positivismo imponía sus mitos de la objetividad científica; práctica de la cual se han olvidado los principios y el sentido, pero siempre utilizada y siempre presente. Lo que se llama la práctica psiquiátrica es una cierta táctica moral, contemporánea de los últimos años del siglo XVIII, conservada dentro de los ritos de la vida del asilo, y recubierta por los mitos del positivismo.

Pero si el médico se convierte rápidamente en un taumaturgo para el enfermo, ante sus propios ojos de médico positivista, no puede serlo. Ese poder oscuro, del cual ya desconoce el origen, por medio del cual no puede ya descifrar la complicidad del enfermo, y en el que no consentiría a reconocer los antiguos poderes de que está hecho, debe tener un estatuto. Y puesto que no hay nada en el conocimiento positivo que pueda justificar semejante transferencia de voluntad, o parecidas operaciones a distancia, pronto llegará el momento en que la propia locura será tenida por responsable de esas anomalías. Las curaciones sin base, a las cuales hay que aceptar como verdaderas curaciones, llegarán a ser verdaderas curaciones de falsas enfermedades. La locura no era lo que se creía, ni lo que ella pretendía ser; era infinitamente menos que ella misma: un conjunto de persuasión y de engaño. Vemos cómo se insinúa lo que será el pitiatismo de Babinski. Y por un extraño retorno, el pensamiento retrocede dos siglos, hasta la época en que entre la locura, la falsa locura, y la simulación de la locura, los límites estaban mal trazados, ya que una misma pertenencia a la falta las tenía unidas; y más lejos aún, el pensamiento médico efectúa finalmente una asimilación ante la cual había dudado todo el pensamiento occidental desde la medicina griega: la asimilación de la locura y de la locura; es decir, del concepto médico y del concepto crítico de la locura. A fines del siglo XIX, y en el pensamiento de los contemporáneos de Babinski, encontramos este prodigioso postulado, que ningún médico se había atrevido aún a formular: que la locura, después de todo, no es más que locura.

Así, mientras que el enfermo mental está enteramente alienado en la persona real de su médico, el médico disipa la enfermedad mental con el concepto crítico de la locura. De tal manera que no quede más, fuera de las formas vacías del pensamiento positivista, sino una sola realidad concreta: la pareja médico-enfermo, en la que se resumen, se anudan y se desanudan todas las alienaciones. Y es por esto por lo que toda la psiquiatría del siglo XIX converge realmente en Freud, el primero que haya aceptado en serio la realidad de la pareja médico-enfermo, y que haya consentido en no apartar de allí ni sus miradas ni sus investigaciones, que no haya intentado ocultarla en una teoría psiquiátrica que tanto bien o mal armonizaba con el resto de la ciencia médica; el primero en haber sacado rigurosamente las consecuencias de esa realidad. Freud ha puesto en claro todas las otras estructuras del asilo: ha hecho desaparecer el silencio y la consideración, ha acabado con el reconocimiento de la locura por ella misma en el espejo de su propio espectáculo y ha hecho que se callen las instancias de condenación. Pero ha explotado, en cambio, la estructura que envuelve al personaje del médico; ha amplificado sus virtudes de taumaturgo, preparando a sus poderes totales un estatuto casi divino. Ha conseguido para sí mismo, sobre esta presencia, que se esconde detrás del

enfermo y por encima de él, en una ausencia que es también presencia total, todos los poderes que se encontraban repartidos en la existencia colectiva del asilo; él se ha convertido en la consideración absoluta, en el silencio puro y siempre retenido, en el juez que castiga y recompensa, por medio de un juicio que no condesciende siquiera a manifestarse por el lenguaje; él ha hecho del médico el espejo en el cual la locura, con un movimiento casi inmóvil, se prende y se desprende de sí misma.

Freud hace que se deslicen hacia el médico todas las estructuras que Pinel y Tuke habían dispuesto en el confinamiento. Ha liberado al enfermo de existir dentro del asilo, en el cual lo habían alienado sus "libertadores"; pero no lo ha liberado de lo que tenía de esencial esa existencia: él ha reagrupado los valores, los ha tendido al máximo y los ha dejado en las manos del médico; ha creado la situación psicoanalítica, donde, por un corto circuito genial, la alienación llega a ser desalienación, porque, dentro del médico, ella llega a ser sujeto.

El médico, en tanto que figura alienante, sigue siendo la clave del psicoanálisis. Posiblemente porque no ha suprimido esta última estructura, y en cambio le ha agregado las otras, es por lo que no puede ni podrá oír las voces de la sinrazón, y descifrar por sí mismas las señales de la insensatez. El psicoanálisis podrá resolver algunas formas de locura; sigue siendo extraño al trabajo soberano ae la sinrazón. No puede ni liberar ni transcribir, y menos aún explicar lo que había de esencial en esa labor.

Desde el siglo XVIII, la vida de la sinrazón no se manifiesta ya sino en el fulgor de obras como las de Hólderlin, las de Nerval, de Nietzsche o de Artaud, indefinidamente irreductibles a esas alienaciones que se curan, y resisten por su propia fuerza a ese gigantesco aprisionamiento moral que se tiene el hábito de llamar, por antífrasis sin duda, la liberación de los alienados por Pinel y por Tuke.

V EL CIRCULO ANTROPOLOGICO

No PUEDE hablarse de concluir. La obra de Pinel y la de Tuke no son puntos de llegada. En ellas tan sólo se manifiesta —figura súbitamente nueva-una restructuración cuyo origen se ocultaba en un desequilibrio inherente a la experiencia clasica de la locura.

La libertad del loco, esa libertad que Pinel, como Tuke, pensaba haber dado al loco, pertenecía de tiempo atrás al dominio de su existencia. No era dada, ciertamente, ni ofrecida en ningún gesto positivo. Pero circulaba sordamente alrededor de las prácticas y los conceptos: verdad entrevista, exigencia indecisa, en los confines de lo que era dicho, pensado y hecho a propósito del loco, presencia terca que nunca se dejaba captar del todo.

Y, sin embargo, ¿no estaba sólidamente implicada en la noción misma de locura, si se hubiese deseado llevarla a su término? ¿No estaba ligada, por necesidad absoluta, a esta gran estructura que iba de los abusos de una pasión siempre cómplice de ella misma a la lógica exacta del delirio? En esta afirmación que, transformando la imagen del sueño en no-ser del error, *hacía* la locura, ¿cómo negar que haya algo de la libertad? La locura, en su fondo, no era posible más que en la medida en que, a su alrededor, había cierto margen, este espacio de juego que permitía al sujeto hablar, él mismo, el idioma de su propia locura, y constituirse en loco. Libertad fundamental del loco, a la que, con la ingenuidad de una tautología maravillosamente fecunda, Sauvages llamaba "el poco cuidado que ponemos en buscar la verdad y en cultivar nuestro juicio".[296]

¿Y esta libertad que el internamiento, en el instante de suprimirla, señalaba con el dedo? Al liberar al individuo de las tareas infinitas y de las consecuencias de su responsabilidad, no lo coloca —ni mucho menos— en un medio neutralizado, donde todo estuviera nivelado en la monotonía de un mismo determinismo. Cierto que a menudo se interna a alguien para hacerle escapar del juicio: pero se le interna en un mundo en que se trata de mal y de castigo, de libertinaje y de inmoralidad, de penitencia y de corrección. Todo un mundo donde, bajo esas sombras, ronda la libertad.

Los propios médicos han experimentado esta libertad cuando, comunicándose por vez primera con el insensato en el mundo mixto de las imágenes corporales y de los mitos orgánicos, han descubierto, participando en tantos mecanismos, la sorda presencia de la falta: pasión, desorden, ocio, vida complaciente de las ciudades, lecturas ávidas, complicidad de la imaginación, sensibilidad a la vez demasiado curiosa de excitación y demasiado inquieta de sí misma: otros tantos juegos peligrosos de la libertad, en que la razón se arriesga, como por sí misma, en la locura.

Libertad a la vez obstinada y precaria. Permanece siempre dentro del horizonte de la locura, pero desaparece en cuanto se intenta delimitarla. Sólo está presente y es posible en la forma de una abolición inminente. Entrevista en las regiones extremas en que la locura podría hablar de sí misma, no vuelve a aparecer, en cuanto la mirada se fija sobre ella, sino comprometida, forzada y reducida. La libertad del loco sólo está en este instante y en esta distancia imperceptible que le dan la libertad de abandonar su libertad y de encadenarse a su locura; sólo está en aquel punto virtual de la elección donde decidimos "ponernos en la incapacidad de

[296] Boissier de Sauvages, *Nosologie méthodique,* VII, p. 4.

aprovechar nuestra libertad y corregir nuestros errores".[297] En seguida, ya no es más que un mecanismo del cuerpo, encadenamiento de fantasmas, necesidades del delirio. Y San Vicente de Paúl que suponía oscuramente esta libertad en el gesto mismo del internamiento, no por ello dejaba de establecer bien la diferencia entre los libertinos responsables, "hijos de dolor... oprobio y ruina de su casa", y los locos "grandemente dignos de compasión... al no ser amos de sus voluntades y al carecer de juicio y de libertad" [298] La libertad a partir de la cual es posible la locura clásica se ahoga en esta locura misma y cae en lo que más cruelmente manifiesta su contradicción.

Tal tiene que ser la paradoja de esta libertad constitutiva: aquello por lo que el loco se vuelve loco, y también aquello por lo que, no habiéndose declarado aún la locura, aquél puede comunicarse con la no-locura. Desde el origen, se escapa de sí mismo y de su verdad de loco, reuniéndose en una región que no es ni verdad ni inocencia, con el riesgo de la falta, del crimen o de la comedia. Esta libertad que, en el momento originario, muy oscuro y muy difícilmente asignable de la partida y de la separación, le ha hecho renunciar a *la* verdad, le impide ser nunca prisionero de *su* verdad.

Sólo está loco en la medida en que su locura no se agota en su verdad de loco. Por ello, en la experiencia clásica, la locura puede ser al mismo tiempo *un poco* criminal, *un poco* fingida, *un poco* inmoral, y también *un poco* razonable. No hay allí una confusión en el pensamiento ni un grado menos de elaboración; no es más que el efecto lógico de una estructura muy coherente: la locura sólo es posible a partir de un momento muy lejano, pero muy necesario, en que se arranca de sí misma en el espacio libre de su no-verdad, constituyéndose así como verdad.

Es precisamente en este punto donde la operación de Pinel y de Tuke se inserta en la experiencia clásica. Esta libertad, horizonte constante de los conceptos y de las prácticas, exigencia que se ocultaba-a sí misma y se abolía como por su propio movimiento, esta libertad ambigua que se hallaba en el corazón mismo de la existencia del loco, ahora es reclamada en los hechos, como cuadro de su vida real y como elemento necesario para la aparición de su verdad de loco. Se intenta captarla en una estructura objetiva. Pero en el momento en que se cree asirla, afirmarla y hacerla valer, no se recoge más que la ironía de las contradicciones:

— se deja jugar a la libertad del loco, pero en un espacio más cerrado, más rígido, menos libre que aquél, siempre un poco indeciso, del internamiento.

— se le libera de su parentesco con el crimen y el mal, pero para encerrarle en los mecanismos rigurosos de un determinismo. Sólo es completamente inocente en lo absoluto de una no-libertad.

— se quitan las cadenas que impedían el uso de su libre voluntad, mas para despojarlo de esta voluntad misma, transferida y alienada en la voluntad del médico.

El loco está a la vez completamente libre y completamente excluido de la libertad. Antaño era libre durante el momento en que empezaba a perder su libertad; ahora es libre en el amplio espacio en que ya la ha perdido.

En este fin del siglo XVIII no se trata de una *liberación* de los locos sino de una *objetivación del concepto de su libertad,* objetivación que tiene

---

[297] Ibid., p. 4.

[298] Abelly, Vie de Saint Vincent de Paul, París, 1813, II, cap. XIII.

una consecuencia triple.

Para empezar, va a tratarse ahora de la libertad, a propósito de la locura. Ya no de una libertad percibida en el horizonte de lo posible, sino de una libertad a la que se tratará de perseguir en las cosas y a través de los mecanismos. En la reflexión sobre la locura y hasta en el análisis médico que de ella se hace, no se tratará del error y del no-ser, sino de la libertad en- sus determinaciones reales: el deseo y el desear, el determinismo y la responsabilidad, lo automático y lo espontáneo. De Esquirol a Janet, como de Reil a Freud o de Tuke a Jackson, la locura del siglo XIX relatará incansablemente las peripecias de la libertad. La noche del loco moderno ya no es la noche onírica en que sube y llamea la falsa verdad de las imágenes; es la que lleva consigo imposibles deseos y el salvajismo de un desear, el menos libre de la naturaleza.

Objetiva, esta libertad se encuentra, ál nivel de los hechos y de las observaciones, repartida exactamente en un determinismo que la niega rotundamente y en una culpabilidad precisa que la exalta. La ambigüedad del pensamiento clásico sobre las relaciones de la falta y de la locura va a disociarse ahora; y el pensamiento psiquiátrico del siglo XIX al mismo tiempo buscará la totalidad del determinismo y tratará de definir el punto de inserción de una culpabilidad; las discusiones sobre las locuras criminales, los prestigios de la parálisis general, el gran tema de las degeneraciones, la crítica de los fenómenos histéricos, todo lo que anima la investigación médica de Esquirol a Freud, se remite a ese doble esfuerzo. El loco del siglo XIX será determinado y culpable; su no-libertad estará más penetrada de falta que la libertad por la cual el loco clásico se escapaba de sí mismo.

Liberado, el loco está ahora al nivel de sí mismo; es decir, ya no puede escapar de su propia verdad; es arrojado a ella, y ella lo confisca por completo. La libertad clásica situaba al loco en relación con su locura, relación ambigua, inestable, continuamente deshecha, pero que impedía al loco no ser más que una misma cosa que su locura. La libertad que Pinel y Tuke han impuesto al loco lo encierra en una cierta verdad de la locura de la que sólo puede escapar pasivamente, si se le libera de su locura. La locura, en adelante, ya no indica cierta relación del hombre con *la* verdad, relación que, al menos silenciosamente, implica siempre la libertad; la locura sólo indica una relación del hombre con *su* verdad. En la locura, el hombre cae en su verdad, lo que es una manera de serla por entero, pero también de perderla. La locura no hablará ya del no-ser, sino del ser del hombre, en el contenido de lo que es, y en el olvido de ese contenido. Y en tanto que antes era Ajeno por relación al Ser, hombre de la nada, de ilusión, *Fatuus* (vacio de no-ser y manifestación paradójica de ese vacío), le tenemos ahora retenido en su propia verdad y por eso mismo alejado de ella. Ajeno por relación a él mismo, *Alienado.*

La locura habla ahora un idioma antropológico, que tiende a la vez —por un equívoco del cual saca, para el mundo moderno, sus poderes de inquietud— a la verdad del hombre y a la pérdida de esta verdad, y en consecuencia *a la verdad de esta verdad.*

Lenguaje duro: rico en promesas, e irónico en su reducción. Lenguaje de la locura, encontrado por vez primera desde el Renacimiento.

Escuchemos sus primeras palabras.

La locura clásica pertenecía a las regiones del silencio. Desde hacía

tiempo había callado aquel lenguaje de sí misma sobre sí misma que cantaba sus elogios. Muchos son, sin duda, los textos de los siglos XVII y XVIII que tratan de la locura: pero se la cita como ejemplo, a guisa de especie médica, o porque ilustra la verdad sorda del error; se la toma oblicuamente, en su dimensión negativa, porque es una prueba *a contrario* de lo que, en su naturaleza positiva, es la razón. Su sentido sólo puede revelarse al médico y al filósofo, es decir a quienes pueden conocer su naturaleza profunda, dominarla en su no-ser y sobrepasarla hacia la verdad. En sí misma, es cosa muda: no hay en la época clásica literatura de la locura, en el sentido de que no hay para la locura un lenguaje autónomo, una posibilidad para que pudiese hablar de sí misma en un lenguaje que fuera cierto. Se reconocía el lenguaje secreto del delirio; podían hacerse acerca de la locura discursos ciertos. Pero no tenía el poder de operar por sí misma, por un derecho originario y por su virtud propia, la síntesis de su lenguaje y de la verdad. Su verdad sólo podía estar envuelta en un discurso que permanecía exterior a ella. Pero, bueno, "son locos..." Descartes, en el movimiento por el cual va a la verdad, hace imposible el lirismo de la sinrazón.

Ahora bien, lo que ya indicaba *El sobrino de Ramean,* y detrás de él toda una moda literaria, es la reaparición de la locura en el dominio del lenguaje, de un lenguaje en que le estaba permitido hablar en primera persona y enunciar, entre muchos propósitos vanos y en la gramática insensata de sus paradojas, algo que tuviese una relación esencial con la verdad. Esa relación empieza ahora a desenvolverse y a darse en todo su desarrollo discursivo. Para el pensamiento y la poesía de principios del siglo XIX, lo que la locura dice de sí. misma es también lo que dice el sueño en el desorden de sus imágenes: una verdad del hombre, muy arcaica y muy próxima, muy silenciosa y muy amenazante: una verdad debajo de toda verdad, la más cercana del nacimiento de la subjetividad, y la más extendida al ras de las cosas; una verdad que es el profundo retiro de la individualidad del hombre y la forma incoativa del cosmos: "Lo que sueña es el Espíritu en el instante en que desciende a la Materia, y es la Materia en el instante en que se eleva hasta el Espíritu... El sueño es la revelación de la esencia misma del hombre, el proceso más particular y más íntimo de la vida."[299] Así, en el discurso común al delirio y al sueño, se encuentran unidas la posibilidad de un lirismo del deseo y la posibilidad de una poesía del mundo; puesto que locura y sueño son a la vez el momento de la extrema subjetividad y el de la objetividad irónica, no hay contradicción: la poesía del corazón, en la soledad final, exasperada, de su lirismo, resulta ser, por un giro inmediato, el canto originario de las cosas; y el mundo, durante largo tiempo silencioso frente al tumulto del corazón, encuentra allí su voz: "Interrogo las estrellas, y ellas callan; interrogo el día y la noche, pero no responden. Del fondo de mí mismo, cuando yo me interrogo, vienen... sueños no explicados."[300]

Lo que hay de propio del lenguaje de la locura en la poesía romántica, es que ésta es el lenguaje del fin último y del recomienzo absoluto: fin del hombre que se hunde en la noche, y descubrimiento, al cabo de esta noche, de una luz que es la de las cosas en su comienzo primerísimo; "es un vago

---

[299] Troxler, Blicke in Wesen des Menschen, citado en Béguin, L'áme romantique et le réve, París, 1939, p. 93. (El alma romántica y el sueño, F. C. E., 1954.)
[300] Hólderlin, *Hyperion* (citado *ibid.,* p. 162).

subterráneo que se aclara poco a poco y en que se separan de la sombra y de la noche las pálidas figuras, gravemente inmóviles, que habitan los limbos. Luego se forma el cuadro, ilumina una claridad nueva..."[301] La locura habla el idioma del gran retorno: no el retorno épico de las largas odiseas, en el recorrido indefinido de los mil caminos de lo real, sino el retorno lírico por una fulguración instantánea que, madurando de golpe la tormenta de la realización, la ilumina y la aplaca en el origen encontrado. "La decimotercera llega, y aún es la primera." Tal es el poder de la locura: enunciar ese secreto insensato del hombre; que el punto último de su caída es su primera mañana, que su tarde se acaba sobre su luz más joven, que en él el fin es un recomienzo.

Por encima del largo silencio clásico, la locura recobra, pues, su idioma. Mas es un idioma con significados muy distintos; ha olvidado los viejos discursos trágicos del Renacimiento en que se hablaba del desgarramiento del mundo, del fin de los tiempos, del hombre devorado por la animalidad. Ese idioma de la locura renace, pero como explosión lírica: descubrimiento de que en el hombre el interior es también el exterior, que el extremo de la subjetividad se identifica con la fascinación inmediata del objeto, que todo fin está prometido a la obstinación del retorno. Idioma en el cual no se transparentan ya las figuras invisibles del mundo, sino las verdades secretas del hombre.

Lo que el lirismo dice, lo enseña la obstinación del pensamiento discursivo; y lo que se sabe del loco (independientemente de todas las adquisiciones posibles en el contenido objetivo de los conocimientos científicos) toma un significado nuevo. La mirada dirigida al loco —que es la experiencia concreta a partir de la cual se elaborará la experiencia médica o filosófica— ya no puede ser la misma. En la época de las visitas a Bicétre o a Bédlam, al observar al loco se medía desde el exterior toda la distancia que separa la verdad del hombre de su animalidad. Ahora se le contempla, a la vez, con más neutralidad y con más pasión. Más neutralidad porque en él se van a descubrir las verdades profundas del hombre, esas formas en sueño donde nace lo que es. Y también más pasión, porque no se le podrá reconocer sin reconocerse a sí mismo, sin oír subir dentro de sí las mismas voces y las mismas fuerzas, las mismas luces extrañas. Esa mirada, que puede prometerse el espectáculo de una verdad finalmente desnuda del hombre (ya hablaba de él Cabanis a propósito de un asilo ideal), ya no puede dejar de contemplar un impudor que es el suyo propio. No ve sin verse. Y el loco, por ello, duplica su poder de atracción y de fascinación; lleva más verdades que las suyas propias. "Yo creo —dice Cipriano, el héroe de Hóffmann—, yo creo que precisamente por los fenómenos anormales, la Naturaleza nos permite echar una mirada a sus abismos más pavorosos, y de hecho en el centro mismo de este horror que súbitamente se ha apoderado de mí en este extraño trato con los locos, en mi espíritu surgieron muchas veces intuiciones e imágenes que le dieron una vida, un vigor y un impulso singulares." [302] En un solo y mismo movimiento, el loco se entrega como objeto de conocimiento, abierto en sus determinaciones más exteriores, y como tema de reconocimiento, invistiendo, a su vez, a quien lo aprehende, con todas las familiaridades insidiosas de su verdad común.

---

[301] Nerval, *Aurelia,* París, 1927, p. 25.
[302] Hoffmann, citado por Béguin, *loc. cit.,* p. 297.

Pero este reconocimiento, la reflexión, a diferencia de la experiencia lírica, no desea recibirlo. Se protege afirmando, con una insistencia que aumenta con el tiempo, que el loco no es más que un objeto, un objeto médico. Refractado así en la superficie de la objetividad, el contenido inmediato de este reconocimiento se dispersa en una multitud de antinomias. Pero no nos equivoquemos; bajo su seriedad especulativa, se trata de la relación del hombre con el loco, y de este extraño rostro —extranjero durante tanto tiempo— que toma ahora virtudes de espejo.

1º El loco revela la verdad elemental del hombre: ésta lo reduce a sus deseos primitivos, a sus mecanismos simples, a las determinaciones más urgentes de su cuerpo. La locura es una especie de infancia cronológica y social, psicológica y orgánica, del hombre. "¡Cuántas analogías entre el arte de dirigir a los alienados y el de educar a los jóvenes!", comentaba Pinel.[303]

—Pero el loco descubre la verdad terminal del hombre: muestra hasta dónde han podido empujarlo las pasiones, la vida de sociedad, todo aquello que lo aparta de una naturaleza primitiva que no conoce la locura. Ésta se halla ligada siempre a una civilización y a su malestar. "Según el testimonio de los viajeros, los salvajes no están sujetos a desórdenes de las funciones intelectuales."[304] La locura empieza con la vejez del mundo, y cada rostro que la locura adopta en el curso del tiempo habla de la forma y la verdad de esta corrupción.

2º La locura practica en el hombre una especie de corte intemporal; no secciona el tiempo, sino el espacio; no remonta ni desciende el curso de la libertad humana; muestra su interrupción, el hundimiento en el determinismo del cuerpo. En ella triunfa lo orgánico, la única verdad del hombre que puede ser objetivada y percibida científicamente. La locura "es el trastorno de las funciones cerebrales... Las partes cerebrales son el asiento de la locura, como los pulmones son el asiento de la disnea y el estómago el asiento de la dispepsia".[305] —Pero la locura se distingue de las enfermedades del cuerpo en que manifiesta una verdad que no aparece en éstas: hace surgir un mundo interior de malos instintos, de perversión, de sufrimientos y de violencia que hasta entonces había dormido. Hace aparecer una profundidad que da todo su sentido a la libertad del hombre; esta profundidad sacada a la luz por la locura es la maldad en estado salvaje. "El mal existe de por sí en el corazón, que, como inmediato, es natural y egoísta. Es el genio malo del hombre el que domina en la locura."[306] Y Heinroth decía, en el mismo sentido, que la locura es *das Böse überhaupt* [el mal absoluto].

3º La inocencia del loco está garantizada por la intensidad y la fuerza de ese contenido psicológico. Encadenado por la fuerza de sus pasiones, arrastrado por la vivacidad de los deseos y de las imágenes, el loco se vuelve irresponsable; y su irresponsabilidad es asunto de apreciación médica, en la medida misma en que resulta de un determinismo objetivo. La locura de un acto se mide por el número de razones que lo han determinado.

—Pero la locura de un acto se juzga precisamente por el hecho de que

[303] Pinel, citado sin referencia en Sémelaigne: *Ph. Pinel et son atuvre,* p. 106.
[304] Matthey, *loc. cit.,* p. 67.
[305] Spurzheim, *Observations sur la folie,* pp. 141-142.
[306] Hegel, *loc. cit.,* 408 Zusatz.

ninguna razón lo agota nunca. La verdad de la locura está en un automatismo sin encadenamiento; y cuanto más vacío de razón sea un acto, más oportunidades habrá tenido de nacer en el determinismo de la locura única, siendo en el hombre la verdad de la locura la verdad de lo que es sin razón, de lo que no se produce, como decía Pinel, más que "por una determinación no reflexionada, sin interés y sin motivo".

4º Puesto que en la locura descubre el hombre su verdad, es a partir de su verdad y del fondo mismo de su locura como es posible una curación. Hay en la sinrazón de la locura la razón del retorno y si en la objetividad desventurada en que se pierde el loco aún queda un secreto, ese secreto es el que hace posible la curación. Así como la enfermedad no es la pérdida completa de la salud, así la locura no es la "pérdida abstracta de la razón", sino "contradicción en la razón que aún existe", y en consecuencia "el tratamiento humano, es decir tan benévolo como razonable de la locura... supone razonable al enfermo y encuentra allí un punto sólido para tomarlo por ese lado".[307]

—Pero la verdad humana que la locura descubre es la contradicción inmediata de lo que es la verdad moral y social del hombre. El momento inicial de todo tratamiento será, pues, la represión de esta verdad inadmisible, la abolición del mal que reina allí, el olvido de esas violencias y de esos deseos. La curación del loco está en la razón del otro, al no ser su propia razón más que la verdad de la locura: "Que vuestra razón sea su regla de conducta. Una sola cuerda vibra aún en ellos, la del dolor; tened valor bastante para tocarla." [308] El hombre no dirá, pues, lo verdadero de su verdad más que en la curación que lo llevará de su verdad alienada a la verdad del hombre: "Por medios dulces y conciliadores, el alienado más violento y más temible se ha vuelto el hombre más dócil y más digno de interés, por una sensibilidad conmovedora." [309]

Incansablemente retomadas, esas antinomias acompañarán durante todo el siglo XIX a la reflexión sobre la locura. En la inmediata totalidad de la experiencia poética, y en el reconocimiento lírico de la locura, ya estaban allí, en la forma integrada de una dualidad reconciliada consigo misma, puesto que dada; estaban designadas, pero en el breve apogeo de un idioma aún no compartido, como el nudo del mundo y del deseo, del sentido y del sin sentido, de la noche de la realización y de la aurora primitiva. Para la reflexión, por el contrario, esas antinomias sólo se darán en el extremo de la disociación; tomarán entonces medidas y distancias; serán experimentadas en la lentitud del lenguaje de los contradictorios. Lo que era el equívoco de una *experiencia fundamental* y *constitutiva* de la locura se perderá pronto en la red de los *conflictos teóricos* sobre la *interpretación* que deba darse a los fenómenos de locura.

Conflicto entre una concepción histórica, sociológica, relativista de la locura (Esquirol, Michea) y un análisis de tipo estructural que enfoca la enfermedad mental como una involución, una degeneración y un deslizamiento progresivo hacia el punto cero de la naturaleza humana (Morel); conflicto entre una teoría espiritualista, que define la locura como una alteración del vínculo del espíritu consigo mismo (Langermann, Heinroth) y un esfuerzo materialista por situar a la locura en un espacio

---

[307] *Ibid.*
[308] Leuret, Du traitement moral de la folie, París, 1840.
[309] Pinel, Traite médico-philosophique, p. 214.

orgánico diferenciado (Spurzheim, Broussais); conflicto entre la exigencia de un juicio médico que mide la irresponsabilidad del loco por el grado de determinación de los mecanismos que han actuado en él, y la apreciación inmediata del carácter insensato de su conducta (polémica entre Elias Régnault y Marc); conflicto entre una concepción humanitaria de la terapéutica, a la manera de Esquirol, y el empleo de los famosos "tratamientos morales" que hacen del internamiento el principal medio de la sumisión y de la represión (Guislain y Leuret).

Dejemos para un estudio ulterior la exploración detallada de esas antinomias; sólo podría hacerse en el inventario minucioso de lo que en el siglo XIX fue la experiencia de la locura en su totalidad, es decir en el conjunto de sus formas científicamente explicitadas y de sus aspectos silenciosos. Indudablemente, tal análisis mostraría sin dificultad que ese sistema de contradicciones se refiere a una coherencia oculta; que esta coherencia es la de un pensamiento antropológico que corre y se mantiene bajo la diversidad de las formulaciones científicas, que es ella el fondo constitutivo, pero históricamente móvil, que ha hecho posible el desarrollo de los conceptos desde Esquirol y Broussais hasta Janet, Bleuler y Freud; y que esta estructura antropológica de tres términos —el hombre, su locura y su verdad— ha sustituido a la estructura binaria de la sinrazón clásica (verdad y error, mundo y fantasma, ser y no-ser, día y noche).

Por el momento, sólo se trata de mantener esta estructura en el horizonte aún mal diferenciado en que se asoma, de asirla en algunos ejemplos de enfermedades que revelan lo que ha podido ser la experiencia de la locura en ese principio del siglo XIX. Fácil es comprender el extraordinario prestigio de la parálisis general, el valor de modelo que ha tenido a lo largo de todo el siglo XIX y la extensión general que se ha querido darle para la comprensión de los síntomas psicopatológicos; la culpabilidad bajo la forma de la falta sexual quedaba así muy precisamente designada, y los rastros que dejaba impedían que se pudiera librar nunca del acto de acusación; éste se hallaba inscrito en el propio organismo. Por otra parte, los sordos poderes de atracción de esta misma falta, todas las ramificaciones familiares que extendía en el alma de quienes la diagnosticaban, hacían que este reconocimiento mismo tuviera la turbia ambigüedad del reconocimiento; en el trasfondo de los corazones, desde antes de toda contaminación, la falta era compartida entre el enfermo y su familia, entre el enfermo y quienes lo rodeaban, entre los enfermos y sus médicos; la gran complicidad de los sexos hacía extrañamente cercano ese mal, prestándole todo el antiguo lirismo de la culpabilidad y del temor. Pero al mismo tiempo, esta comunicación subterránea entre el loco y quien lo conoce, lo juzga y lo condena, perdía sus valores realmente amenazantes en la medida en que el mal era rigurosamente objetivado, diseñado en el espacio de un cuerpo e investido en un proceso puramente orgánico. Por ello mismo, la medicina interrumpía bruscamente este reconocimiento lírico y, a la vez, ocultaba, en la objetividad de una verificación, la acusación moral que hacía. Y ver este mal, esta falta, esta complicidad de los hombres, tan vieja como el mundo, tan claramente situados en el espacio exterior, reducidos al silencio de las cosas y castigados solamente en los otros, daba al conocimiento la satisfacción inagotable de ser exculpado en el veredicto pronunciado, y protegido de su propia acusación por el apoyo de una serena observación a distancia. En el siglo XIX la parálisis general es la

"buena locura" en el sentido en que se habla de "buena forma". La gran estructura que gobierna toda percepción de la locura se encuentra representada exactamente en el análisis de los síntomas psiquiátricos de la sífilis nerviosa. [310] La falta, su condenación y su reconocimiento, manifiestos tanto como ocultos en una objetividad, orgánica; tal era la expresión más afortunada de lo que el siglo XIX entendía y quería entender por locura. Todo lo que hubo de "filisteo" en su actitud hacia la enfermedad mental se encuentra allí exactamente representado, y hasta Freud —o casi— es en nombre de la "parálisis general" como ese propósito filisteo de la medicina se defenderá contra cualquier otra forma de acceso a la verdad de la locura.

El descubrimiento científico de la parálisis general no fue preparado por esta antropología que se había constituido unos veinte años antes, pero la significación muy intensa que adquiere, la fascinación que ejerce durante más de medio siglo tienen allí su origen preciso.

Pero la parálisis general tiene otro aspecto importante: la falta, con todo lo que en ella puede haber de interior y de oculto, encuentra inmediatamente su castigo y su lado objetivo en el organismo. Ese tema es muy importante para la psiquiatría del siglo XIX: la locura encierra al hombre en la objetividad. Durante el periodo clásico, la trascendencia del delirio aseguraba a la locura, por manifiesta que fuese, una especie de interioridad que no afloraba nunca al exterior, que la mantenía en una relación irreductible consigo misma. Ahora toda locura y el todo de la locura deberán tener su equivalente externo; o, mejor dicho, la esencia misma de la locura consistirá en objetivar al hombre, en arrojarlo al exterior de sí mismo, en exponerlo finalmente al nivel de una naturaleza pura y sencilla, al nivel de las cosas. Que la locura fuera eso, que pudiese ser toda objetividad sin vínculo con una actividad delirante central y oculta, era algo tan opuesto al espíritu del siglo XVIII, que la existencia de las "locuras sin delirio" o de las "locuras morales" constituyó una especie de escándalo conceptual.

Pinel había podido observar en la Salpétriére a varios alienados que "no ofrecían en ninguna época ninguna lesión del entendimiento y que estaban dominados por una especie de instinto de furor, como si sólo hubiesen estado menoscabadas las facultades afectivas".[311] Entre las "locuras parciales", Esquirol da un lugar especial a las que "no tienen por carácter la alteración de la inteligencia", y en las cuales casi no se puede observar más que el "desorden en las acciones".[312] Según Oubuisson, los sujetos afectados por esta especie de locura "juzgan, razonan y se conducen bien, pero son arrebatados por la menor cosa, a menudo sin causa ocasional y sólo por una tendencia irresistible, y por una especie de perversión de las afecciones morales, a arrebatos maniáticos, a actos inspirados por la violencia, a explosiones de furor".[313] Es a esta noción a la

---

[310] Frente a la parálisis general, la histeria es la "mala locura": no hay falta reparable, no hay asignación orgánica, no hay comunicación posible. La dualidad parálisis general-histeria marca los extremos del dominio de la experiencia psiquiátrica en el siglo XX, el perpetuo objeto de una doble y constante preocupación. Se podría, se debería mostrar que las explicaciones de la histeria han sido, hasta Freud, excluido, tomadas del modelo de la parálisis general, pero de ese modelo depurado, psicologizado, hecho transparente.

[311] Pinel, Traite médico-philosophique, p. 156.

[312] Esquirol, Des maladies mentales, II, p. 335.

[313] Todavía en 1893, la *Medico-psychological Association* consagrará su XXXV°

que los autores ingleses, después de Prichard, en 1835, darán el nombre de *moral insanity.*[314] El nombre mismo con el cual ese concepto sería ampliamente conocido es testimonio de la extraña ambigüedad de su estructura: por una parte, se trata de una locura que no tiene ninguno de sus signos en la esfera de la razón; en ese sentido, se encuentra totalmente oculta: locura que hace casi invisible la ausencia de toda sinrazón, locura transparente e incolora que existe y circula subrepticiamente en el alma del loco, interioridad en la interioridad: "no parecen alienados a los observadores superficiales... son por ello tanto más nocivos, tanto más peligrosos"; pero, por otra parte, esta locura tan secreta sólo existe porque hace explosión en la objetividad: violencia, desencadenamiento de gestos, a veces actos asesinos. No consiste, en el fondo, más que en la virtualidad imperceptible de una caída hacia la más visible y peor de las objetividades, hacia el encadenamiento mecánico de gestos irresponsables; es la posibilidad siempre interior de ser enteramente rechazado al exterior de sí mismo, y de sólo existir, al menos durante un tiempo, en una total ausencia de interioridad.

Como la parálisis general, la *moral insanity* tiene un valor ejemplar. Su longevidad en el curso del siglo XIX, la repetición obstinada de las mismas discusiones alrededor de esos temas mayores, se explican porque era vecina de las estructuras esenciales de la locura. Más que ninguna otra enfermedad mental, manifestaba esta curiosa ambigüedad que hace de la locura un elemento de la interioridad bajo la forma de la exterioridad. En ese sentido, es como un modelo para toda psicología posible: muestra al nivel perceptible de los cuerpos, de las conductas, de los mecanismos y del objeto, el momento inaccesible de la subjetividad, y así como ese momento subjetivo no puede tener existencia concreta para el conocimiento más que en la objetividad, ésta a su vez sólo es aceptable y tiene sentido por lo que expresa del sujeto. Lo súbito, propiamente insensato, del paso de lo subjetivo a lo objetivo en la locura moral, realiza, mucho más allá de las promesas, todo lo que pudiera desear una psicología. Forma como una psicologización espontánea del hombre. Pero por ello mismo, revela una de esas verdades oscuras que han dominado toda la reflexión del siglo XIX sobre el hombre: es que el momento esencial de la objetivación, en el hombre, sólo forma una cosa y sólo una con el paso a la locura. La locura es la forma más pura, la forma principal y primera del movimiento por el que la verdad del hombre pasa al lado del objeto y se vuelve accesible a una percepción científica. El hombre sólo se vuelve *naturaleza* para sí mismo en la medida en que es capaz de *locura.* Ésta, como paso espontáneo a la objetividad, es momento constitutivo en el devenir-objeto del hombre. Nos encontramos aquí en el extremo opuesto de la experiencia clásica. La locura, que sólo era el contacto instantáneo del no-ser del error y de la nada de la imagen, conservaba siempre una dimensión por la cual escapaba de la toma objetiva; y cuando, al perseguirla en su esencia más remota, se trataba de cernirla en su estructura última, no se descubría, para formularla, más que el lenguaje mismo de la razón, desplegado en la lógica impecable del delirio: y eso mismo, que la hacía accesible, la esquivaba como locura. Ahora es al revés: a través de la locura, el hombre, hasta en su juicio, podrá devenir verdad concreta y objetiva a sus propios ojos. Del

---

Congreso Anual a los problemas de la "Moral Insanity".

[314] U. Trélat, *La folie Incide,* Avant-propos, p. x.

hombre al *hombre verdadero,* el camino pasa por el *hombre loco.* Camino cuya geografía exacta nunca será precisada por sí misma por el pensamiento del siglo XIX, pero que será recorrido sin cesar de Cabanis a Ribot y a Janet. La paradoja de la psicología "positiva" en él siglo XIX es que no fuera posible más que a partir del momento de la negatividad: psicología de la personalidad por un análisis del desdoblamiento; psicología de la memoria por las amnesias, del lenguaje por las afasias, de la inteligencia por la debilidad mental. La verdad del hombre sólo se dice en el momento de su desaparición; sólo se manifiesta devenida otra que ya no es ella misma.

Un tercer concepto, surgido también al principio mismo del siglo XIX, encuentra allí el origen de su importancia. La idea de una locura localizada en un punto y que sólo desarrolla su delirio con respecto a un solo tema ya estaba presente en el análisis clásico de la melancolía: [315] había allí para el médico una particularidad del delirio, no una contradicción. La idea de *monomanía,* en cambio, está totalmente construida alrededor del escándalo que representa un individuo que está loco respecto a un punto, pero que sigue siendo razonable respecto a todos los demás. Escándalo que multiplican el crimen de los monomaníacos y el problema de la responsabilidad que se les debe imputar. Un hombre en todo lo demás normal comete súbitamente un crimen de un salvajismo desmesurado; de su acto no pueden encontrarse causa ni razón; no hay ventaja, interés ni pasión que lo expliquen: una vez cometido, el criminal vuelve a ser el de antes.[316] ¿Puede decirse que se trata de un loco? La completa ausencia de determinaciones visibles, el vacío total de *razones,* ¿nos permiten concluir la *sinrazón* de quien cometió el acto? La irresponsabilidad se identifica con la imposibilidad de utilizar la voluntad, o sea con un determinismo. Ahora bien, ese acto, no determinado por nada, no puede ser considerado como irresponsable. Pero, a la inversa, ¿es normal que un hecho sea consumado sin razón, fuera de todo lo que podría motivarlo, hacerlo útil para un interés, indispensable para una pasión? Un acto no enraizado en una determinación es insensato.

Esas interrogaciones, planteadas en los grandes procesos penales de principios del siglo XIX, y que han tenido tan profunda repercusión en la conciencia jurídica y médica,[317] quizá llegan al fondo de la experiencia de la locura tal como está constituyéndose. La jurisprudencia anterior no conocía más que las crisis y los intervalos, es decir sucesiones cronológicas, fases de la responsabilidad en el interior de una enfermedad dada. El problema se complica aquí: ¿puede existir una enfermedad crónica que sólo se manifieste en un acto?, o bien ¿puede admitirse que un individuo se

---

[315] *Cf. supra,* Segunda Parte, cap. IV.

[316] Varios de esos asuntos han provocado toda una inmensa bibliografía médica y jurídica: Léger que había devorado el corazón de una muchacha; Papavoine que había estrangulado, en presencia de su madre, a dos niños que veía por primera vez en su vida; Henriette Cornier, que había cortado la cabeza a un niño a quien no conocía; en Inglaterra, el asunto Bowler; en Alemania, el asunto Sievert.

[317] *Cf.* Elias Régnault, *Du degré de compétence des médecins,* 1828; Fodéré, *Essai médico-légal,* 1832; Marc, *De la folie,* 1840; *cf.* también, igualmente, Chauveau y Hélie, *Théorie du code penal.* Y toda una serie de comunicaciones de Voisin a la Academia de Medicina *(Sur le sentiment du juste,* en 1842; *Sur la peine de mort,* en 1848).

convierta súbitamente en *otro,* y por un instante se enajene de sí mismo? Esquirol ha intentado definir lo que sería esta enfermedad invisible que haría absolver el crimen monstruoso; ha reunido sus síntomas: el sujeto actúa sin cómplice ni motivo; su crimen no siempre concierne a personas conocidas; y una vez consumado, "todo ha terminado para él, su meta fue alcanzada; después del asesinato, queda en calma, y no piensa ya en ocultarse".[318] Tal sería la "monomanía homicida". Pero esos síntomas sólo son señales de la locura en la medida en que señalan únicamente el aislamiento del acto, su solitaria improbabilidad; habría una locura que fuera razón de todo salvo de esta cosa que debe explicarse por ella.[319] Pero si no se admite esta enfermedad, esta brusca otredad, si el sujeto debe ser considerado como responsable, es que hay continuidad entre él y su gesto, todo un mundo de razones oscuras que lo fundan, lo explican y finalmente lo absuelven.

En suma, o bien se quiere que el sujeto sea culpable: es necesario que sea él mismo en su acto y fuera de él, de tal modo que de él a su crimen circulan las "determinaciones; pero se supone por ello mismo que no era libre y que, por tanto, era otro que él mismo. O bien se quiere que sea inocente: es necesario que el crimen sea un elemento ajeno e irreductible al sujeto; se supone, pues, una alienación originaria que constituye una determinación suficiente, por tanto una continuidad, por tanto una identidad del sujeto consigo mismo.[320]

Así el loco aparece ahora en una dialéctica, siempre recomendada, del *Mismo* y del *Otro.* Mientras que antaño, en la experiencia clásica, se designaba inmediatamente y sin mayor discurso, por su sola presencia, en la separación visible —luminosa y nocturna— del ser y del no-ser, en adelante le vemos portador de un idioma y envuelto en un idioma nunca agotado, siempre retomado, y remitido a sí mismo por el juego de sus opuestos, un idioma en que el hombre aparecía en la locura como ajeno a sí mismo; pero en esta otredad, revela la verdad que es él mismo, y esto indefinidamente, en el movimiento locuaz de la *alienación.* El loco ya no es el *insensato* en el espacio separado de la sinrazón clásica; es el *alienado* en la forma moderna de la enfermedad. En esta locura, el hombre ya no es considerado en una especie de retiro absoluto por relación a la verdad; es allí su verdad y lo contrario de su verdad; es él mismo y otra cosa que él mismo; está allí atrapado en la objetividad de lo verdadero, pero es verdadera subjetividad; está hundido en aquello que lo pierde, pero sólo entrega lo que quiere dar; es inocente porque no es lo que es; es culpable de ser lo que no es.

La gran separación crítica de la sinrazón es remplazada ahora por la

---

[318] Esquirol, *De la monomanie homicide,* en *Des maladies mentales,* cap. II.

[319] Lo que hacía decir a Elias Régnault: "En la monomanía homicida, sólo se trata de la voluntad de matar que se impone a la voluntad de obedecer las leyes" (p. 39). Un magistrado decía a Marc: "Si la monomanía es una enfermedad, cuando conduce a crímenes capitales, hay que llevarla a la plaza de Gréve" *(loc. cit.,* I, p. 226).

[320] Dupin, que había comprendido la urgencia y el peligro del problema, decía de la monomanía que podía ser "demasiado cómoda, tanto para librar a los culpables de la severidad de las leyes, tanto para privar a los ciudadanos de su libertad. Cuando no se podría decir: es culpable, se diría: está loco; y se vería a Charenton remplazar a la Bastilla" (citado en Sémelaigne, *Aliénistes et philanthropes.* Apéndice, p. 455).

proximidad, siempre perdida y siempre recuperada, del hombre y de su verdad.

Parálisis general, locura moral y monomanía no han cubierto, ciertamente, todo el campo de la experiencia psiquiátrica en la primera mitad del siglo XIX. Sin embargo, lo han abierto considerablemente.[321]

Su extensión no sólo significa una reorganización del espacio nosográfico; sino, por debajo de los conceptos médicos, la presencia y el trabajo de una nueva estructura de experiencia. La forma institucional que Pinel y Tuke han esbozado, esta constitución alrededor del loco, de un volumen asilar en que debe reconocer su culpabilidad y librarse de ella, dejar aparecer la verdad de su enfermedad y suprimirla, reanudar su relación con su libertad alienándola en la voluntad del médico, todo esto se vuelve ahora un *a priori* de la percepción médica. A lo largo del siglo XIX el loco sólo será conocido y reconocido sobre el fondo de una antropología implícita que habla de la misma culpabilidad, de la misma verdad, de la misma alienación.

Pero era necesario que el loco situado ahora en la problemática de la verdad del hombre arrastrara consigo al hombre verdadero y lo ligara a su nuevo destino. Si para el mundo moderno tiene la locura otro sentido que el de ser noche ante el día de la verdad, si en el más secreto idioma que habla es cuestión de la verdad del hombre, de una verdad que es anterior a él, que la funda pero que puede suprimirla, esa verdad sólo se abre al hombre en el desastre de la locura, y escapa de ella desde las primeras luces de la reconciliación. Sólo en la noche de la locura es posible la luz, luz que desaparece al borrarse la sombra que ella disipa. El hombre y el loco están ligados en el mundo moderno más sólidamente quizá de lo que pudiesen estarlo en las poderosas metamorfosis animales antaño iluminadas por los molinos incendiados del Bosco: están atados por ese vínculo impalpable de una verdad recíproca e incompatible; se dicen uno al otro esta verdad de su esencia que desaparece al haber sido dicha por el uno al otro. Cada luz se extingue con el día que ha hecho nacer, y por ello se encuentra de vuelta a aquella noche que ella desgarraba, que, sin embargo, la había llamado y que ella, tan cruelmente, manifestaba. En nuestra época, el hombre no tiene verdad más que en el enigma del loco que él mismo es y no es; cada loco lleva y no lleva en sí esta verdad del hombre a quien pone al desnudo en la recaída de su humanidad.

El asilo edificado por los escrúpulos de Pinel no ha servido de nada y no ha protegido al mundo contemporáneo de la gran oleada de la locura. O, antes bien, ha servido y ha servido bien. Si ha liberado al loco de la inhumanidad de sus cadenas, ha encadenado al loco el hombre y su verdad. Desde ese día, el hombre tiene acceso a sí mismo como ser verdadero; pero este ser verdadero sólo le es dado en la forma de la alienación.

En nuestra ingenuidad, quizás imaginamos haber descrito un tipo

---

[321] La manía, una de las formas patológicas más sólidas en el siglo XVIII, pierde mucha de su importancia. Pinel aún contaba más del 60% de mujeres maníacas en la Salpétriére entre 1801 y 1805 (624 sobre 1 002); Esquirol, en Charenton, de 1815 a 1826 cuenta 545 maníacos sobre 1 557 ingresos (35%); Calmeil, en el mismo hospital, entre 1856 y 1866," solo reconoce 25% (624 sobre 2 524 admisiones); en la misma época, en la Salpétriére y en Bicétre, Mareé diagnostica 779 sobre 5 481 (14%); y un poco después Achule Foville hijo, tan sólo 7% en Charenton.

psicológico, el loco, a través de 150 años de su historia. Nos vemos obligados a admitir que, al hacer la historia del loco, hemos hecho la historia —no, ciertamente, al nivel de una crónica de los descubrimientos, ni de una historia de las ideas, sino siguiendo el encadenamiento de las estructuras fundamentales de la experiencia—, la historia de lo que ha hecho posible la aparición misma de una psicología. Y por ello entendemos un hecho cultural propio del mundo occidental desde el siglo XIX: ese postulado general definido por el hombre moderno, pero que se lo devuelve bien: *el ser humano no se caracteriza por cierta relación con la verdad; sino que guarda, como si le perteneciera por derecho propio, a la vez manifiesta y oculta, una verdad.*

Dejemos que el idioma siga su inclinación: el *homo psychologicus* es un descendiente del *homo mente captus.*

Como sólo puede hablar el idioma de la alienación, la psicología sólo es posible, pues, en la crítica del hombre o en la crítica de sí misma.

Siempre, y por su naturaleza, se halla en el cruce de los caminos: profundizar la negatividad del hombre hasta el punto extremo en que se corresponden sin separación el amor y la muerte, el día y la noche, la repetición intemporal de las cosas y la premura de las estaciones que se encaminan... y terminar filosofando a martillazos. O bien ejercitarse en el juego de las repeticiones innecesarias, de los ajustes del sujeto y el objeto, del interior y del exterior, de lo vivido y del conocimiento.

Era necesario, por su origen mismo, que la psicología fuera antes bien esto, sin dejar de negarlo. Inexorablemente forma parte de la dialéctica del hombre moderno en lucha con su verdad, es decir, no agotará nunca lo que es al nivel de los conocimientos verdaderos.

En esos compromisos locuaces de la dialéctica, la sinrazón permanece muda, y el olvido viene de los grandes desgarramientos silenciosos del hombre.

Y sin embargo, otros "perdido su camino, desean haberlo perdido para siempre". Este fin de la sinrazón es, en otra parte, transfiguración.

Hay una región en que, si la sinrazón abandona el cuasi-silencio, ese murmullo de lo implícito en que la mantenía la evidencia clásica, es para recomponerse en un silencio jalonado de gritos, en el silencio de la prohibición, de la vigilia y del desquite.

El Goya que pintaba *El patio de los locos* sin duda sentiría, enfrente de ese bullicio de carne en el vacío, de esas desnudeces a lo largo de los muros desnudos, alguna cosa que se emparentaba con algo contemporáneo y patético: los oropeles simbólicos que portaban los reyes insensatos dejaban visibles los cuerpos suplicantes, los cuerpos que se ofrecían a las cadenas y los látigos, que contradecían el delirio de los rostros, menos por la miseria de ese despojo que por la verdad humana que surgía de toda esa carne intacta. El hombre del tricornio no está loco por haberse colocado ese desecho sobre su completa desnudez; pero de ese loco del sombrero surge, por la virtud sin lenguaje de su cuerpo musculoso, de su juventud salvaje, maravillosamente delineada, una presencia ya manumitida y libre desde el comienzo de los tiempos, por un derecho de nacimiento. *El patio de los locos* habla menos de las locuras y de esos rostros extraños que se encuentran en los *Caprichos,* que de la gran monotonía de esos cuerpos nuevos, renovados en su vigor, y cuyos gestos, si los provocan sus sueños, cantan sobre todo su sombría libertad: su lenguaje está próximo al mundo

de Pinel.

El Goya de los *Disparates* y de la *Casa del sordo* se dirige a otra locura. No a la de los locos arrojados en prisión, sino a la del hombre arrojado en su noche. ¿No renueva Goya, por encima de la memoria, los viejos mundos de los encantamientos, de las cabalgatas fantásticas, de las brujas encaramadas sobre las ramas de los árboles muertos? El monstruo que sopla sus secretos en la oreja del *Monje, ¿no* es pariente del gnomo que fascinaba al *San Antonio* de Bosch? En un sentido redescubre Goya las grandes y olvidadas imágenes de la locura. Pero son otras para él, y su fascinación, que recubre toda su obra postrera, deriva de otra fuerza. En Bosch y en Brueghel, esas formas nadan del propio mundo; por las fisuras de una extraña poesía, ellas subían de las piedras y de las plantas, surgían del bostezo de un animal; toda la complicidad de la naturaleza no era excesiva para cerrar su ronda. Las formas de Goya nacen de nada: no tienen fondo, en el doble sentido en que no se destacan sino sobre la más monótona de las noches, y en que nada permite adivinar su origen, su término y su naturaleza. Los *Disparates* carecen de paisaje, de muros, de decoración, y en eso también son diferentes de los *Caprichos;* no hay una estrella en la noche de esos vampiros humanos que vemos en *La manera de volar.* ¿Qué árbol sostiene la rama sobre la cual cuchichean las brujas? ¿O vuela esa rama? ¿Hacia qué aquelarre y hacia qué claro? Nada de esto nos habla de un mundo, ni de éste ni del otro. Se trata, desde luego, de ese *Sueño de la razón* al cual Goya hacía la primera figura "del idioma universal" desde 1797; se trata de una noche que es sin duda esa de la sinrazón clásica, esa triple- noche donde se encerraba Orestes. Pero en esa noche el hombre se comunica con lo que tiene de más profundo y solitario. El desierto del *San Antonio* de Bosch estaba infinitamente poblado: y aunque hubiera surgido de su imaginación, el paisaje que atravesaba *Margot la loca* estaba surcado por todo un lenguaje humano. El *Monje* de Goya, con esa bestia cálida sobre la espalda, cuyas patas están sobre sus hombros, y ese hocico que jadea en sus oídos, está solo: ningún secreto se pronuncia. Solamente se presenta la más interior, y al mismo tiempo la más salvaje de las fuerzas: aquella que hace pedazos los cuerpos en el *Gran disparate,* aquella que se desencadena y revienta los ojos en la *Locura furiosa.* A partir de allí, los propios rostros se descomponen; ya no es la locura de los *Caprichos,* que formaba máscaras más verdaderas que la verdad de las figuras; es una locura que está debajo de la máscara, una locura que muerde los rostros, que roe los rasgos de la cara; no hay ya ni ojos ni bocas, sino miradas que vienen de la nada y que se fijan sobre nada (como en la *Asamblea de las brujas);* o gritos que surgen de hoyos negros (como en la *Peregrinación de San Isidro)*. La locura ha llegado a ser en el hombre la posibilidad de abolir tanto el hombre como el mundo, e incluso esas imágenes que recusan al mundo y deforman al hombre. Es, muy por debajo del sueño, muy por debajo de la pesadilla de la bestialidad, el último recurso: el fin y el comienzo de todo. No que sea una promesa como en el lirismo alemán, sino porque es el equívoco del caos y del apocalipsis: el *Idiota,* que grita y se retuerce para escapar de la nada que lo aprisiona, ¿es el nacimiento del primer hombre y su primer movimiento hacia la libertad, o la última conclusión del último moribundo?

Esta locura que anuda y divide al tiempo, que curva al mundo sobre el pozo de una noche, esta locura tan extraña a la experiencia que le es contemporánea, ¿no transmite, por medio de aquellos que son capaces de

acogerla —Nietzsche y Artaud— las palabras apenas audibles de la sinrazón clásica (donde era cuestión de la nada y de la noche), pero ampliándolas hasta el grito y el furor? Y, al darle por vez primera una expresión, un derecho de ciudadanía y una posición en la cultura occidental, ¿a partir de cuál se hacen posibles todos los retos y el reto total? ¿Devolviéndoles su primitivo salvajismo?

La calma, el paciente lenguaje de Sade también recoge las últimas palabras de la sinrazón, y también les da, para el porvenir, un sentido más lejano. Entre el desgarrado dibujo de Goya, y esa línea ininterrumpida de palabras, cuya rectitud se prolonga desde el primer volumen de *Justine* hasta el último de *Juliette,* no hay sin duda nada en común, sino un cierto movimiento, que remontado el curso del lirismo contemporáneo y acallando sus fuentes, redescubre el secreto de la nada de la sinrazón.

En el castillo donde se encierra al héroe de Sade, en los conventos, en los bosques y en los subterráneos donde continúa indefinidamente la agonía de sus víctimas, parece a primera vista que la naturaleza puede desarrollarse en completa libertad. El hombre vuelve a encontrar allí una verdad que había olvidado aunque sea manifiesta: ¿qué deseo, cualquiera que fuese, podía ser contra natura, puesto que ha sido dado al hombre por la propia naturaleza, y le ha sido enseñado por ella en la gran lección de la vida y de la muerte, que no cesa de repetir al mundo? La locura del deseo, los crímenes insensatos, las más irrazonables de las pasiones, son prudencia y razón, puesto que pertenecen al orden de la naturaleza. Todo lo que la moral y la religión, todo lo que una sociedad mal hecha han podido ahogar en el hombre, vuelve a cobrar vida en el castillo de los asesinatos. El hombre allí, finalmente, está en armonía con su naturaleza; o, más bien, por una ética propia de este extraño confinamiento, el hombre ha de velar para mantener sin tacha su fidelidad a la naturaleza: tarea estricta, tarea inagotable de la totalidad: "No conocerás nada, si no has conocido todo; y si eres lo bastante tímido para detenerte con la naturaleza, ésta se te escapará para siempre." [322] Inversamente, cuando el hombre habrá herido o alterado a la naturaleza, estará en el hombre reparar el mal por el cálculo de una venganza soberana: "La naturaleza nos ha hecho nacer a todos iguales; si la suerte se complace en desarreglar ese plan de las leyes generales, toca a nosotros corregir sus caprichos y reparar con nuestro ingenio las usurpaciones de los más fuertes."[323] La lentitud del desquite, como la insolencia del deseo, pertenece a la naturaleza. No se encuentra nada en todo aquello que inventa la locura que no sea naturaleza manifestada o naturaleza restaurada.

Pero esto no es, en el pensamiento de Sade, sino el primer momento: la irónica justificación racional y lírica, la gigantesca copia de Rousseau. A partir de esa demostración por el absurdo de la inanidad de la filosofía contemporánea y de toda su verborrea sobre el hombre y la naturaleza, las verdaderas decisiones van a ser tomadas: decisiones que son otras tantas rupturas, en las cuales queda abolido el lazo del hombre con su ser natural.[324] La famosa *Sociedad de los amigos del crimen,* el proyecto de

---

[322] *Cent vingt journées de Sodome* (citado por Blanchot, *Lautréamont et Sade,* Paris, 1949, p. 235).
[323] Citado por Blanchot, *ibid.,* p. 225.
[324] La infamia debe poder llegar hasta "desmembrar la naturaleza y dislocar el universo" *(Cent* vingt *journées,* Paris, 1935), t. II, p. 369.

Constitución de Suecia, cuando se les despoja de sus referencias al *Contrato social,* y a los proyectos de Constitución de Córcega y Polonia, no establecen otra cosa que el rigor soberano de la subjetividad, al rechazar toda libertad e igualdad naturales: disposición ingobernada del uno por el otro, ejercicio desmesurado de la violencia, aplicación sin límites del derecho de muerte —toda esta sociedad, cuyo solo vínculo es el negarse a aceptar cualquier vínculo, aparece como el despido dado a la naturaleza—; y la sola cohesión que pide a los individuos del grupo no tiene por fin sino proteger, ya no una existencia natural, sino el libre ejercicio de la soberanía por encima y en contra de la naturaleza.[325] La relación establecida por Rousseau es exactamente inversa; la soberanía no traspone ya la existencia natural; ésta no es más que un objeto para el soberano, aquello que le permite tomar la medida de su total libertad. Seguido hasta el término de su lógica, el deseo no conduce aparentemente sino al redescubrimiento de la naturaleza. En realidad, no hay en Sade, de regreso a la tierra natal, ninguna esperanza de que el primer rechazo de lo social vuelva subrepticiamente a ser el orden arreglado de la felicidad, por una dialéctica de la naturaleza renunciando a sí misma y que se confirma por ello. La locura solitaria del deseo, que todavía para Hegel, como para los filósofos del siglo XVIII, hunde finalmente al hombre en un mundo natural, inmediatamente recogido por un mundo social, para Sade no hace sino arrojarlo a un vacío que domina de lejos a la naturaleza, en una falta total de proporciones y de comunidad, en la inexistencia, siempre recomenzada, del saciarse. La noche de la locura carece entonces de límites; lo que se podía tomar por la violenta naturaleza del hombre no era sino el infinito de la no naturaleza.

Aquí está la causa de la gran monotonía de Sade: a medida que avanza, las decoraciones se borran; las sorpresas, los incidentes, los vínculos patéticos o dramáticos de las escenas desaparecen. Lo que era aún peripecia en *Justine* —acontecimiento sufrido, por lo tanto nuevo— llega a ser en *Juliette* un juego soberano, siempre triunfante, sin negatividad, y cuya perfección es tal que su novedad no puede ser sino similitud de él mismo. Como en Goya, no hay ya fondo de estos *Disparates* meticulosos. Y sin embargo, en esta falta de decoración, que puede ser igualmente noche total o día absoluto (no hay sombra en Sade), se avanza lentamente hacia un término: la muerte de Justine. Su inocencia había agotado hasta al deseo de burlarla. No se puede decir que el crimen no había llegado al término de su virtud; hay que decir, inversamente, que su virtud natural la había llevado al punto de haber agotado todas las maneras posibles de ser objeto del crimen. En ese punto, y cuando el crimen no puede hacer otra cosa que expulsarla del dominio de su soberanía (Juliette expulsa a su hermana del castillo de Noirceuil), es cuando la naturaleza, tantas veces dominada, burlada y profanada,[326] a su vez se somete enteramente a lo que la contradecía: a su vez, ella enloquece, y allí, por un instante, pero sólo por un instante, restaura su total potencia. La tormenta que se

---

[325] Esta cohesión impuesta a los *socii* consiste, en efecto, en no admitir entre ellos la validez del derecho de muerte, que pueden ejercer sobre los otros, sino en reconocerse entre ellos un derecho absoluto de libre disposición; cada uno debe poder *pertenecer* a otro.

[326] *Cf.* el episodio del volcán al final de *Juliette,* ed. J.-J. Pauvert, Sceaux, 1954, t. VI, pp. 31-33.

desencadena, el rayo que hiere y consume a Justine, es la naturaleza convertida en subjetividad natural. Esta muerte, que parece escapar del reino insensato de Juliette, le pertenece más que cualquiera otra; la noche de la tormenta, el relámpago y el rayo, indican suficientemente que la naturaleza se desgarra, que ha llegado al extremo de su disensión, y que deja ver en ese rasgo de oro una soberanía que es ella misma, y ajena a ella: es la de un corazón en locura que ha alcanzado en su soledad los límites del mundo que la lacera; lo vuelve contra él mismo, y lo hace en el momento en que, por haberlo dominado tan bien, tiene derecho a identificarse con él. Este rayo que dura un instante que la naturaleza ha sacado de sí misma para herir a Justine, hace lo mismo con la larga existencia de Juliette, que también desaparece sin dejar ni huellas ni cadáver, ni nada sobre lo que la naturaleza pueda readquirir sus derechos. La nada de la sinrazón donde se había callado para siempre el lenguaje de la naturaleza se ha convertido en violencia de la naturaleza, y esto es así hasta la abolición soberana de sí misma.[327]

En Sade, como en Goya la sinrazón continúa velando en su noche; pero, por esta vigilia, se une con jóvenes poderes. El no-ser que era se convierte en poder de anonadar. A través de Goya y de Sade, el mundo occidental ha adquirido la posibilidad de ir más allá de la razón con la violencia, y de volver a encontrar la experiencia trágica por encima de las promesas de la dialéctica.

Después de Sade y Goya, y desde entonces, la sinrazón pertenece a lo que hay de decisivo, para el mundo moderno, en toda obra: es decir, a lo que toda obra tiene a la vez de homicida y de obligatorio.

La locura de Tasso, la melancolía de Swift, el delirio de Rousseau, pertenecen a sus obras de la misma manera que sus obras les pertenecen. Aquí en los textos, allá en la vida de los hombres, habiaba la misma violencia o la misma amargura; ciertamente las visiones se intercambiaban; el lenguaje y el delirio se entrelazaban. Pero hay algo más: la obra y la locura estaban, dentro de la experiencia clásica, ligadas más profundamente y en otro nivel: paradójicamente, esto acontecía en el sitio donde se limitaban mutuamente. Existía una región donde la locura se enfrentaba a la obra, la reducía irónicamente, y hacía de su paisaje imaginario un mundo patológico de fantasmas; el lenguaje no pertenecía a la obra, sino al delirio. E inversamente, el delirio se escapaba de su flaca realidad de locura, cuando era presentado como obra. Pero en este mismo confrontamiento, no había reducción de la una por la otra, sino más bien (recordemos a Montaigne), descubrimiento de la incertidumbre central de la que nace la obra, en el momento en que termina de nacer, y se vuelve obra verdaderamente. En ese afrontamiento, del cual dan testimonio Swift y Tasso después de Lucrecio —y al que en vano se trataba de dividir en intervalos lúcidos y en crisis—, se descubría una distancia en que la misma verdad de la obra se volvía problemática: ¿Es obra o locura? ¿Inspiración o fantasma? ¿Charlatanería espontánea de las palabras, u origen puro de un lenguaje? ¿Debe buscarse su verdad, antes de su nacimiento, en la pobre verdad de los hombres, o descubrirla, más allá de su origen, en el ser que

---

[327] "Se habría dicho que la naturaleza, aburrida de sus propias obras, estuviese dispuesta a confundir todos los elementos para obligarlos a adoptar formas nuevas" *(ibid.,* p. 270).

aparenta? La locura del escritor, era, para los otros, la oportunidad de ver nacer y renacer incesantemente, en los desalientos de la repetición y de la enfermedad, la verdad de la obra. La locura de Nietzsche, la locura de Van Gogh o la de Artaud, pertenecen a su obra, tan profundamente como otros elementos, pero de otro modo completamente diferente. La frecuencia en el mundo moderno de las obras donde se exhibe la locura no prueba nada sin duda sobre la razón de ese mundo, sobre el sentido de las obras, ni aun sobre las relaciones que se anudan y se desanudan entre el mundo real y los artistas que han producido las obras. Esta frecuencia, sin embargo, hay que tomarla en serio, como una pregunta insistente; desde Hólderlin y Nerval, el número de escritores, pintores y músicos que han "naufragado" en la locura se ha multiplicado; pero no nos engañemos; entre la locura y la obra no ha habido un acomodo, un intercambio constante, ni tampoco comunicación de lenguajes; su afrontamiento es más peligroso que antaño; y ahora, cuando se enfrentan, no perdonan; su juego es de vida y muerte. La locura de Artaud no se desliza entre los intersticios de su obra; ella está precisamente en la *falta de obra,* en la presencia repetida de esta ausencia, en su vacío central, sentido y medido en todas sus dimensiones, que no tienen final. El último grito de Nietzsche, proclamándose a la vez Cristo y Dionisos, no es, en los confines de la razón y de la sinrazón, en la línea de fuga de la obra, el sueño común a ambas, finalmente alcanzado e inmediatamente desaparecido, de una reconciliación entre "los pastores de Arcadia y los pescadores del Tiberiades"; es, más bien, el aniquilamiento de la obra, a partir del cual se vuelve imposible, y le es preciso a Nietzsche callarse; en ese momento, el martillo cae de las manos del filósofo. Y Van Gogh sabía bien que su obra y su locura eran incompatibles, él que no quería pedir "el permiso para hacer unos cuadros a los médicos".

La locura es absoluta ruptura de la obra; forma el momento constitutivo de una abolición, que funda en el tiempo la verdad de la obra; dibuja el borde exterior, la línea de derrumbe, el perfil recortado contra el vacío. La obra de Artaud resiente dentro de la locura su propia ausencia; pero esta prueba, el valor recomenzado de esta prueba, sus palabras arrojadas contra una ausencia fundamental de lenguaje, todo el espacio de sufrimiento físico y de terror que rodea al vacío, o mejor dicho, que coincide con él, he aquí la verdadera obra: la ascensión sobre el abismo de la ausencia de la obra. La locura no es ya el espacio de indecisión donde existía el riesgo de que se transportara la verdad originaria de la obra, sino la decisión irrevocable a partir de la cual cesa y supera para siempre la historia. Poco importa el día exacto del otoño de 1888 en el que Nietzsche se volvió definitivamente loco, y a partir del cual sus textos pertenecen ya no a la filosofía sino a la psiquiatría: todos ellos, incluso la carta postal a Strindberg, pertenecen a Nietzsche, y todos están cercanamente emparentados con *El origen de la tragedia.* Pero no hay que pensar en esta continuidad al nivel de un sistema, de una temática, ni siquiera de una existencia: la locura de Nietzsche, es decir, el derrumbe de su pensamiento, es el elemento que hace que su pensamiento se abra hacia el mundo moderno. Lo que le hacía imposible, lo hace contemporáneo; lo que le quitaba a Nietzsche, es lo que nos ofrece. Esto no quiere decir que la locura sea la única lengua común a la obra y al mundo moderno (peligro del patetismo de las maldiciones, peligro inverso y simétrico del psicoanálisis); pero eso quiere decir que, merced a la locura, una obra que parezca sumergirse en el mundo; revelar su falta de sentido, y transfigurarse bajo

los solos rasgos de lo patológico, en el fondo arrastra tras ella el tiempo del mundo, lo domina y lo conduce; por la locura que la interrumpe, una obra abre un vacío, un tiempo de silencio, una pregunta sin respuesta, y provoca un desgarramiento sin reconciliación, que obliga al mundo a interrogarse. Lo que existe necesariamente de profanación en una obra se revuelve, y en el tiempo de esta obra derrumbada por la locura, el mundo resiente su culpabilidad. De ahora en adelante, y por medio de la locura, es el mundo el que se convierte en culpable (por vez primera en Occidente) con respecto a la obra; helo aquí interrogado por ella, obligado a ordenarse en su lenguaje, señalado por ella para una tarea de reconocimiento, de reparación; a la tarea de dar razón *de esta* sinrazón y *a esta* sinrazón. La locura donde se abisma la obra es el espacio de nuestro trabajo, es el camino infinito para llegar al término, es nuestra vocación conjunta de apóstol y de exégeta. Es por eso por lo que importa poco saber cuándo se ha insinuado en el orgullo de Nietzsche, en la humildad de Van Gogh, la voz primaria de la locura. No hay locura sino en el último instante de la obra, pues ésta la rechaza indefinidamente a sus confines; *allí donde hay obra, no hay locura;* y sin embargo, la locura es contemporánea de la obra, puesto que inaugura el tiempo de su verdad. El instante en el cual conjuntamente nacen y se realizan la obra y la locura es el principio del tiempo en que el mundo se halla designado por esta obra, y responsable de lo que está enfrente de ella. Astuto y nuevo triunfo de la locura: el mundo, que creía medirla y justificarla por la psicología, debe justificarse ante ella, puesto que en sus esfuerzos y en sus debates, él se mide en la medida de obras como la de Nietzsche, de Van Gogh, de Artaud. Y nada en él, sobre todo aquello que puede conocer de la locura, le da la seguridad de que esas obras de locura lo justifican.

ANEXOS

NOTAS

Historia del Hospital General

En L'Hópital General, folleto anónimo de 1676.

Pese a numerosas medidas, "sin embargo todo el resto de los mendigos permaneció en plena libertad en toda la ciudad de París y sus alrededores; allí llegaban, de todas las provincias del Reino y de todos los Estados de Europa; su número crecía cada día, formando, en sí, como un pueblo independiente que no conocía ni ley ni religión, ni superior, ni policía; la impiedad, la sensualidad, el libertinaje era todo lo que reinaba en ellos; la mayor parte de los asesinatos, de los latrocinios y de las violencias de día y de noche era obra de sus manos. Y esas gentes, que su condición de pobres hacía objeto de la compasión de los fieles, eran, por sus costumbres corrompidas, por sus blasfemias y por sus discursos insolentes, los más indignos de la ayuda del público.

"Todos esos prodigiosos desórdenes tuvieron curso hasta el año de 1640, sin que acerca de ellos se reflexionara mucho. Pero entonces algunos particulares de gran virtud se sintieron tocados por el deplorable estado en que se hallaban las almas de esos pobres cristianos desdichados. Por sus cuerpos, por afligidos que pareciesen, no eran verdaderos objetos de compasión, pues en las limosnas de la gente encontraban más de lo necesario para satisfacer sus necesidades, y aun sus vicios; pero sus almas, malogradas en la ignorancia total de nuestros misterios y en la extrema corrupción de sus costumbres, daban grandes motivos de dolor a las personas animadas de celo por la salvación de esos miserables" (p. 2).

Las primeras tentativas y sus éxitos iniciales (depósitos de caridad, inventados en 1651) hicieron creer "que no era imposible encontrar la subsistencia necesaria para encerrar y contener en el deber una nación libertina y ociosa que nunca había recibido reglas" (p. 3).

"Se informó en los sermones de todas las parroquias de París que el Hospital General se abriría el 7 de mayo de 1657 para todos los pobres que quisieran ingresar allí por su propia voluntad, y de parte de los magistrados se prohibió el grito público a los mendigos que pedían limosna en París; nunca fue mejor ejecutada orden alguna.

"El 13, se cantó una misa solemne del Espíritu Santo en la iglesia de la Piedad, y el 14, el encierro de los pobres se consumó sin ninguna emoción.

"Todo París cambió de cara ese día, la mayor parte de los mendigos se retiró a las provincias, los más sabios pensaron en ganarse el pan por sus propios medios. Fue sin duda un acto de la protección de Dios sobre esa gran obra, pues nunca se habría podido creer que costara tan poco trabajo y que se llevara a cabo tan venturosamente.

"... La previsión de los directores había sido tan esclarecida y su suputación tan justa que el número de los encerrados resultó casi igual al proyecto que aquéllos habían hecho: los 40 mil mendigos se redujeron a 4 mil o 5 mil, que tuvieron a gran honor encontrar un refugio en el Hospital; pero desde entonces el número ha aumentado; a menudo ha pasado de 6 mil, y es, en la actualidad, de más de 10 mil, lo que ha obligado a aumentar los edificios para evitar las extremas incomodidades que padecen los pobres

cuando se encuentran demasiado oprimidos en sus habitaciones o en sus lechos" (p. 5).

Edicto del Rey sobre el establecimiento del
Hospital General para el encierro de los pobres
mendigos de la ciudad y de los alrededores
de París

dado en París en el mes de abril de 1657, verificado en el Parlamento el primero de septiembre siguiente. Imprenta real, 1661.

Luis, por la gracias de Dios, rey de Francia y de Navarra, a todos, en el presente y el porvenir, salud. Los reyes, nuestros predecesores, han hecho desde el siglo último varias ordenanzas de policía sobre el hecho de los pobres en nuestra buena ciudad de París, y trabajado por su celo, tanto como por su autoridad para impedir la mendicidad y el ocio, como fuentes de todos los desórdenes. Y aunque nuestras compañías soberanas hayan apoyado con sus cuidados la ejecución de esas ordenanzas, se han encontrado, no obstante, en épocas posteriores, infructuosas y sin efecto, sea por falta de los fondos necesarios para la subsistencia de tan gran designio, sea por la renuncia de una dirección bien establecida y conveniente a la calidad de la obra. De suerte que en los últimos tiempos y bajo el reino del difunto rey, nuestro muy honrado señor y padre, de feliz memoria, habiéndose aumentado el mal por la licencia pública y por el desorden de las costumbres, reconocióse que el principal defecto de la ejecución de esa policía provenía de que los mendigos tenían la libertad de vagar por doquier, y que los alivios que se les procuraban no impedían la mendicidad secreta ni hacían cesar su ocio. Sobre ese fundamento fue proyectado y ejecutado el loable designio de encerrarlos en la Casa de la Piedad y lugares que dependen de ella, y cartas patentes acordadas con ese efecto en 1612, registradas en nuestra corte del Parlamento de París, según las cuales fueron encerrados los pobres; y la dirección comprometida tiene buenos y notables burgueses, que sucesivamente, unos después de otros han aportado toda su industria y buena conducta para el éxito de tal designio. Y por muchos esfuerzos que hayan podido hacer, no han tenido efecto durante 5 ó 6 años, y muy imperfectamente, tanto por la falta de empleo de los pobres en las obras públicas y manufacturas, cuanto porque los directores no estaban apoyados por los poderes y la autoridad necesaria para la grandeza de la tarea, y que, a consecuencia de la desgracia y desórdenes de las guerras, el número de los pobres ha aumentado más allá de la deuda común y ordinaria, y el mal se ha hecho mayor que el remedio. De suerte que el libertinaje de los mendigos ha llegado hasta el exceso por un desdichado abandono a toda suerte de crímenes que atraen la maldición de Dios sobre los Estados cuando quedan impunes. Habiendo hecho conocer la experiencia a las personas que se han ocupado en esos caritativos empleos que muchos de entre ellos, del uno y el otro sexo, y muchos de sus hijos no están bautizados, y viven ellos, casi todos, en la ignorancia de la religión, el desprecio de los sacramentos y el hábito continuo de toda clase de vicios. Por ello, como debemos a la misericordia divina tantas gracias y una visible protección que ha manifestado sobre nuestra conducta, y en el feliz curso de nuestro reino por el triunfo de nuestras armas y la dicha de nuestras victorias, nos creemos más obligados a testimoniar nuestro

reconocimiento por una real y cristiana aplicación a las cosas concernientes a su honor y servicio. Consideramos a esos pobres mendigos como miembros vivos de Jesucristo y no como miembros inútiles del Estado. Y actuando en la conducta de una obra tan grande, no por orden de policía, sino por el único motivo de la Caridad.

I

... Queremos y ordenamos que los pobres mendigos, válidos e inválidos, de uno y otro sexo, sean empleados en un hospital, para laborar en las obras, manufacturas y otros trabajos, según sus poderes, y así como está ampliamente contenido en el Reglamento firmado por nuestra mano, anexo bajo el contrasello de los presentes, y queremos que se ejecute según su forma y tenor.

IV

Y para encerrar a los pobres que sean de calidad de ser encerrados, siguiendo el reglamento, hemos dado y damos por esos presentes, la Casa y el Hospital tanto de la grande como de la pequeña Piedad, como el Refugio, sito en el barrio de San Víctor, la Casa y el Hospital de Escipión, y la Casa de la Jabonería con todos los lugares, Sitios, Jardines, Casas y Edificios que dependen de ellos en conjunto, las Casas y Emplazamientos de Bicétre...

VI

Entendemos ser conservador y protector de este Hospital general y de los lugares que de él dependen como partes de nuestra fundación real, y aunque no dependen de manera ninguna de nuestro gran Limosnero ni de ninguno de nuestros oficiales; sino que están totalmente exentos de la superioridad, visita y jurisdicción de los Oficiales de la Reforma General y también de la gran Limosnería y todos los demás, a quienes prohibimos todo conocimiento y jurisdicción de cualquier forma y manera que pudiese ser.

IX

Hacemos muy expresamente inhibición y prohibición a toda persona de todo sexo, lugar y edad, de cualquier cualidad y nacimiento, y en cualquier estado que puedan tener, válidos o inválidos, enfermos o convalecientes, curables o incurables, de mendigar en la villa y en los alrededores de París ni en las iglesias, ni en las puertas de aquéllas, a las puertas de las casas ni en las calles, ni en otros lugares públicos ni en secreto, de dia o de noche, sin ninguna excepción de las fiestas solemnes, perdones, jubileos ni asambleas, ferias o mercados, ni por ninguna otra causa o pretexto que fuere, bajo pena de látigo contra los contravinientes por primera vez y de galeras por la segunda, contra hombres y muchachos, y de destierro contra las mujeres y muchachas.

XVII

Hacemos prohibición e inhibición a todas las personas de cualesquiera condiciones o cualidades que sean, de dar limosna manualmente a los

mendigos en las calles y lugares mencionados, pese a todo motivo de compasión, necesidad apremiante u otro pretexto que pudiera ser, bajo pena de 4 libras de multa aplicable a beneficio del Hospital.

XXIII

Como nos preocupa la salvación de los pobres que deben ser encerrados, así como su establecimiento y subsistencia, habiendo reconocido desde hace largo tiempo la bendición que Dios ha dado al trabajo de los sacerdotes misioneros en San Lázaro, los grandes frutos que han logrado hasta el presente para ayuda de los pobres, y la esperanza que tenemos en que continuarán y aumentarán en el porvenir, deseamos que tengan el cuidado de instrucción de lo espiritual para la ayuda y consolación de los pobres del Hospital general y lugares que de él dependen y que tengan la administración de los sacramentos bajo la autoridad y jurisdicción espiritual del señor Arzobispo de París.

LIII

Permitimos y damos poder a los directores para hacer y fabricar en la extensión del dicho hospital y de. los lugares que de él dependen toda suerte de manufacturas y de hacerlas vender y despachar en provecho de los pobres del lugar citado.

Reglamento que el Rey quiere que se observe
para el Hospital General de París

XIX. Para excitar a los pobres encerrados a trabajar en las manufacturas con mayor asiduidad y dedicación, los que hayan llegado a la edad de 16 años, de uno u otro sexo, se quedarán con un tercio de la ganancia de su trabajo, sin ningún descuento.
XXII. Los directores podrán ordenar todos los castigos y penas públicas o particulares en el citado Hospital General y lugares que de él dependan, contra los pobres en caso de contravención del orden que se les haya dado o de las cosas que se les hayan confiado, y, en caso de desobediencia, insolencia u otros escándalos, podrán llegar a echarlos a la calle, con prohibición de mendigar...

Declaración del Rey para el establecimiento de un

hospital general en todas las ciudades y grandes burgos

del reino según las ordenanzas de los reyes Carlos IX

y Enrique III

.. .El gran deseo que siempre hemos tenido de proveer a las necesidades de los mendigos así como de los más abandonados, de procurar su salvación mediante las instrucciones cristianas y de abolir la mendicidad y el ocio educando a sus hijos en los oficios en que sean capaces, hemos hecho establecer el Hospital General en nuestra buena villa de París...
No obstante, la sobrecarga de mendigos llegados de diversas provincias de

nuestro reino ha crecido hasta tal punto que aun cuando los susodichos directores no tengan siquiera la mitad del ingreso necesario para la subsistencia ordinaria de 4 mil a 5 mil pobres, deben, además, dar alimentación en seis lugares de la villa a otros 3 mil pobres casados; además de los cuales vese aún un muy grande número de mendigos en la citada villa...

Ordenamos, queremos, y nos place, que en todas las ciudades y grandes burgos de nuestro reino donde aún no se ha establecido un hospital general, se proceda inmediatamente al establecimiento de un hospital y a los reglamentos de éste, para alojar allí, encerrar y alimentar a los pobres mendigos inválidos, originarios de los lugares o nacidos de padres mendigos. Todos los cuales mendigos serán instruidos en la piedad y la religión cristiana, y en los oficios en que puedan ser capaces...

Dado en Saint-Germain-en-Laye, en el mes de junio de 1662.

Reglamento general de lo que debe ser cada día en la Casa de San Luis de la Salpétriére

1º Se hará sonar la campana de despertar a las 5 horas, los oficiales, los domésticos y todos los pobres se levantarán, excepto los inválidos y los niños de menos de 5 años.

2º A las 5 horas y cuarto se hará el rezo en los dormitorios, las oficiales estarán allí siempre para contener a los pobres y mantener el orden necesario.

3º A las 5 horas y media los pobres harán sus camas, se peinarán y hasta las 6 horas se aplicarán en todo lo que pueda contribuir a la limpieza.

4º A las 6 horas cada oficial llevará a su sitio a las encargadas de las jóvenes, que harán catecismo en la escuela, de día en día, alternativamente hasta las 7 horas... las otras oficiales ordenarán a los pobres de quienes cuiden y, con las gobernantes, los conducirán a la iglesia para hacerles oír misa.

6º A las 7 los niños y los inválidos que puedan ir a misa asistirán allí para escucharla...

8º A las 8 horas, la oficial encargada de las obras de la casa hará sonar la campana destinada a ello, a fin de advertir a cada uno que debe ocupar su lugar para empezar el trabajo... las oficiales harán en seguida la ronda de sus empleos, se encargarán de que todos los pobres estén ocupados, y no soportarán que haya inútiles.

13º A las 9 horas se cantará en todos los dormitorios el himno de *Veni Creator,* se añadirán a él en los dormitorios de niños los mandamientos de Dios y de la Iglesia y los actos de fe, siguiendo el uso ordinario, y en seguida se observará silencio en toda la casa. La oficial o la gobernanta hará en cada dormitorio sin interrupción de trabajo la lectura de libros de *La Imitación de Jesucristo* o de algunos otros libros de piedad, durante un cuarto de hora.

14º A las 10 horas se terminará el silencio con el canto del himno *Ave Maria Stella,* y las letanías del santo nombre de Jesús; el jueves se cantará el himno de *Pange lingua* y las letanías del Santísimo Sacramento.

[15º-16º-17º-18º A mediodía, comida.]

19º A 1 hora y media. Recomienza el trabajo; las oficiales, si encuentran algunos pobres rebeldes, les harán encerrar durante 3 ó 4 horas

con permiso de las superioras, para tener a los otros en regla mediante este ejemplo.

20º A las 2 horas, se observará el silencio en todos los dormitorios y en los talleres, como en la mañana, sin interrupción del trabajo.

21º A las 3 horas se hará en el dormitorio de las mujeres la lectura o el catecismo, que debe durar cinco cuartos de hora.

22º A las 4 horas y cuarto se rezarán el rosario y las letanías de la Santísima Virgen; en seguida los pobres tendrán libertad de hablar entre ellos sin salir de sus dormitorios ni interrumpir el trabajo, hasta las 6 horas.

26º A las 5 horas y media será la cena de las mujeres (a las 6 horas para aquellas que trabajan en los talleres).

27º A las 6 horas, la oración de las tardes se hará en cada dormitorio... terminada la oración, los pobres podrán descender a los patios o asistir a la iglesia, y los inválidos podrán acostarse.

29º A las 8 horas... las oficiales harán sus rondas para ver si los pobres están en sus lechos.

32º Los domingos y días de fiesta, los oficiales, las oficiales, los maestros de botica, los gobernantes y los pobres, después de haber asistido a la primera misa que será, como los otros días, a las 6 horas y cuarto, permanecerán en la iglesia hasta que se haya terminado el sermón que allí se dirá.

33º Tres oficiales estarán encargadas de colocar a los pobres en orden y contenerlos con gran modestia.

36º Los pobres, los obreros, los domésticos, se confesarán al menos una vez al mes y los días de fiesta solemne.

38º A las 9 horas y media todos los pobres retornarán a la iglesia para escuchar la misa solemne.

39º A las 11 horas, desayuno, y paseo al locutorio.

41º A la 1 hora, los pobres irán a la iglesia y allí escucharán las vísperas, el sermón, las completas y la salutación; todo debe estar terminado a las 4 horas.

[42º—44º Locutorio o paseo, después cena y recreaciones.]

Extracto certificado conforme al original,

el 8 de agosto de 1721.

Arsenal, ms. 2566, folios 54-70.

Las cuatro clases de enfermedades del espíritu según Doublet

1º El frenesí: "El frenesí es un delirio furioso y continuo, acompañado de fiebre; tan pronto es un síntoma alarmante que se desarrolla en las enfermedades agudas, tan pronto es producido por una sección primitiva del cerebro, y forma por sí mismo una enfermedad esencial. Pero, de cualquier especie que sea, a menudo es la fuente de la que fluyen todas las demás enfermedades que afectan la cabeza, como la manía y la imbecilidad que son sus consecuencias frecuentes" (pp. 552-553).

2º *La manía:* "La manía es un delirio constante sin fiebre, pues si sobreviene alguna fiebre a los maníacos, no depende de la afección del cerebro, sino de cualquier otra circunstancia que la casualidad haga nacer.

Los maníacos tienen por síntomas una fuerza sorprendente, la posibilidad de soportar el hambre, la vigilia y el frío mucho mayor tiempo que los otros hombres enfermos o sanos; su mirada es amenazante, su rostro sombrío, desecado y famélico; las úlceras en las piernas son familiares, sus excreciones muy a menudo son suprimidas, tienen sueño raro pero profundo; su vigilia es agitada, turbulenta, llena de visiones, de acciones desordenadas, y a menudo muy peligrosas para quienes les rodean. Algunos tienen intervalos bastante tranquilos; otros tienen accesos continuos y muy frecuentemente redoblados.
"Se encuentra el cerebro de los maníacos seco, duro y quebradizo; a veces la parte cortical es amarilla; otras veces se observan ahí abscesos; finalmente, los vasos sanguíneos están inflados de una sangre negra, varicosa, tenaz en ciertos lugares y suelta en otros" (pp. 558-559).

3º *La melancolía:* "La melancolía es un delirio continuo que difiere de la manía en dos cosas; la primera en que el delirio melancólico se limita a un solo objeto que se llama *punto melancólico;* la segunda en que el delirio es alegre o serio, pero siempre pacífico; así, la melancolía sólo difiere de la manía en más o menos; y es verdad que varios melancólicos se vuelven maníacos, y que varios maníacos a medio curar o en el intervalo de sus accesos son melancólicos" (p. 575).

4º *La imbecilidad:* "La imbecilidad, que en apariencia es el grado menos terrible y menos peligroso de la locura, es, sin embargo, a bien juzgar, el estado de espíritu más molesto, puesto que es el más difícil de curar. Los imbéciles no están agitados ni furiosos; rara vez sombríos, muestran un rostro estúpidamente alegre y parecen casi siempre igual, ya sea que sufran, ya sea que gocen. La imbecilidad es la consecuencia del frenesí, de la manía, de la melancolía demasiado tiempo prolongada. La sequedad del cerebro la produce en los ancianos; la molicie o la infiltración de esa víscera la hace nacer en los niños; los golpes, las caídas, los abusos de licores espirituosos, la masturbación, un virus repercutido son sus causas ordinarias, y es una consecuencia frecuente de la apoplejía" (p. 580).

Instrucción sobre la manera de gobernar
a los insensatos y de trabajar para su curación
en los asilos que les están destinados.
(En el *Diario de medicina,* 1785, pp. 529-583.)

Plan ideal de una "casa de fuerza" para los insensatos

"1º Es necesario que reine en esos lugares un aire puro y que el agua allí sea salubre; esas precauciones son tanto más esenciales cuanto que la mayor parte de los insensatos toman muy pocos alimentos sólidos, y, por así decirlo, sólo se alimentan de aire y de agua.

"2º Hay que practicar paseos que les procuren la dulzura y la libertad de respirar aire libre...

"3º El departamento será dividido en varios cuerpos de habitaciones, cada uno con su patio.
"Cada cuerpo de habitaciones formará un cuadrado cuyo centro será el patio, y los cuatro lados serán los edificios construidos en un solo piso. Reinará una galería cubierta a lo largo de las cuatro caras del edificio

interiormente; y esa galería, así *como* los aposentos, serán planos, pero de un alto de tres pies por encima del patio.
"Se colocarán, en los cuatro ángulos del cuadrado, cámaras o dormitorios para reunir a los insensatos durante el día; el resto de los edificios será dividido en alojamientos de 8 pies cuadrados, iluminados por un tragaluz enrejado, colocado en la bóveda.
"Todo alojamiento tendrá su lecho compuesto de una cama sólida, empotrada en la pared, de un colchón lleno de paja de avena, de un travesero de la misma calidad y de una cobertura. Se afirmarán al lecho algunos anillos de hierro, en caso de necesidad.
"Cerca de la puerta habrá un banco de piedra, y otro más pequeño, en la habitación misma.
"En el centro del patio habrá un edificio en el que serán colocadas varias bañeras de piedra, en los que el agua llegará fría y caliente" (pp. 542-544).
"Habrá un departamento o cuerpo de habitaciones para los imbéciles, otro para los locos violentos, un tercero para los locos no violentos, un cuarto para quienes tengan intervalos lúcidos de cierta duración, y que parezcan estar en camino de curación" (p. 544).

Instrucción sobre la manera de gobernar a los insensatos y trabajar para su curación en los asilos que les sean destinados. (En el *Diario de medicina,* agosto de 1785, pp. 529-585.)

Las medicaciones recomendadas en las diversas enfermedades del espíritu

1º *El frenesí:* "Esta terrible enfermedad es la menos difícil de curar de todas las afecciones del cerebro...
"Se debe empezar por grandes sangrías, y comenzar por la del pie, que se repetirá dos o tres veces; en seguida se pasará a la sangría de la arteria temporal y de la yugular, haciéndolas cada vez mayores y más copiosas" (p. 555).
"Las bebidas serán abundantes, frías, desleyentes y antiflojísticas. En el intervalo de cada sangría, se harán, de ser posible, dos lavados, el uno purgativo, el otro emoliente.
"Desde el momento de la invasión de la enfermedad, se afeitará la cabeza, o se cortarán los cabellos. Se aplicará en seguida un vendaje, que se llama bonete de Hipócrates, y se tendrá cuidado de tenerlo siempre mojado, humedeciéndolo con esponjas empapadas en una mezcla de agua y de vinagre frío" (p. 556).
2º *La manía:* "Aunque las sangrías deben hacerse con audacia en la manía, sin embargo podrán tener mayor circunspección que en el frenesí que es una enfermedad muy aguda; esta restricción será tanto más necesaria cuanto más antigua sea la enfermedad" (p. 560).
"La. administración de purgantes es aún más esencial que la sangría; pues hay manías que pueden curarse sin sacar sangre, en tanto que son pocas las que no tengan necesidad de purgaciones, aun repetidas para impedir la rarefacción de la sangre, para atenuar y expulsar los humores pegajosos y espesos" (p. 561).
"Los baños y las duchas se proseguirán durante largo tiempo para los

maníacos, y el medio de hacerlas eficaces es alternarlas con los purgantes, es decir, purgar un día y bañar al siguiente" (p. 564).
"Los cauterios, los sedales, las úlceras artificiales serán útiles en todos los casos, supliendo las evacuaciones que se hagan difícilmente" (p. 565).

3º *La melancolía:* "Cuando los accesos son violentos, cuando el sujeto está pletórico o en una circunstancia que pueda hacer temer un reflujo sanguíneo... hay que sangrar con decisión... pero después de la sangría hay que guardarse de pasar súbitamente a los purgativos, cualesquiera que sean... Antes de purgar, hay que relajar, destemplar, empezar a fundir este humor viscoso que es el principio de la enfermedad; desde entonces, la marcha es conocida. Las tisanas ligeras aperitivas, el suero, algunas tomas de crema de tártaro, baños tibios, un régimen humectante; se pasará en seguida a los fundientes más activos, como a los azúcares de hierbas, a los bolos jabonosos, a las píldoras compuestas con goma amomófila, crema de tártaro y mercurio dulce; finalmente, cuando el humor haya vuelto a ser móvil, se podrá purgar" (pp. 577-579).

4º *La imbecilidad:* "Cuando este estado es la consecuencia o el último período de otra enfermedad, ofrece pocas esperanzas... lo primero que hay que hacer es restaurar al enfermo mediante buena alimentación; en seguida se le hará tomar aguas termales facticias; se le purgará con raíz de brionia y jalapa, disuelta en aguardiente; se verá qué pueden hacer también los baños fríos y las duchas" (pp. 580-581).
"La imbecilidad producida por la masturbación sólo podrá ser atacada por los analépticos, los tónicos, las aguas termales, las fricciones secas" (p. 581).
"Si se sospecha que un virus repercutido es la causa de la imbecilidad, no hay nada mejor que inocular la sarna, y este medio aun podría intentarse en todos los imbéciles, cuando no se haya obtenido ningún provecho con lo que inicialmente se ha considerado más eficaz" (p. 582).

Instrucción sobre la manera de gobernar a los insensatos
y de trabajar para su curación en los asilos que les están destinados.

(En el *Diario de medicina,* 1785, pp. 529-583.)

Estado de las "pensiones de fuerza" en París, en vísperas de la Revolución

Pensión del señor Massé, en Montrouge.
7 hombres alienados.
9 que tienen el espíritu débil.
2 mujeres que tienen el espíritu débil.
2 mujeres víctimas de accesos de locura.
EN TOTAL: 20. No hay locos furiosos en esta casa.

Pensión del señor Bardot, calle Neuve Sainte-Geneviéve.
4 mujeres locas.
5 hombres locos.
EN TOTAL: 9. No hay locos furiosos en esta pensión.

Pensión de la señora Roland, camino de Villejuif.
8 mujeres débiles de espíritu.

4 hombres débiles dé espíritu.
EN TOTAL: 12. No hay locos furiosos en esta casa.

Pensión de la señorita Laignel, callejón sin salida deVignes.
29 mujeres locas.
7 mujeres débiles de espíritu.
EN TOTAL: 36. No hay locas furiosas en esta casa.

Pensión del señor De Guerrois, calle Vieille Notre-Dame.
17 mujeres dementes.
No hay locas furiosas en esta pensión.

Pensión del señor Teinon, calle Coppeau.
1 mujer débil de espíritu.
3 hombres débiles de espíritu.
2 hombres locos.
EN TOTAL: 6. No hay locos furiosos en esta pensión.

Casa de la señora Marie de Sainte-Colombe, plaza del Trono, calle de Picpus.
28 pensionarios del sexo masculino, dementes o imbéciles, no hay mujeres, no hay locos furiosos.

Casa del señor Esquiros, calle del Chemin-Vert.
12 hombres dementes.
9 mujeres dementes.
2 epilépticos, uno de los cuales a veces es víctima de la demencia a causa de su mal.

Casa de la viuda Bouquillon, en el pequeño Charonne.
10 hombres dementes.
20 mujeres dementes.
3 locas furiosas.

Casa del Sr. Belhomme, calle de Charonne.
15 hombres dementes.
16 mujeres dementes.
2 locos furiosos.

Casa del Sr. Picquenot, en el pequeño Bercy.
5 hombres dementes.
1 loca furiosa.
1 loco furioso.

Casa de la Sra. Marcel, en el pequeño Bercy.
2 hombres dementes.
2 mujeres dementes.
1 epiléptico.
No hay locos furiosos.

Casa del Sr. Bertaux, en el pequeño Bercy.
2 hombres dementes.

1 mujer demente.
3 locos furiosos.

Casa de los religiosos Picpus, en Picpus.
3 hombres dementes.

Casa del Sr. Cornilliaux, en Charonne.
1 hombre demente.
1 mujer demente.

Casa del Sr. Lasmeias, calle de Charonne.
Sólo hay pensionarios, ninguno de ellos demente.

Casa de San Lázaro, barrio de Saint-Denis.
17 locas.

Pensión de la Srta. Douay, calle de Bellefond.
15 locas.
5 locas furiosas.

Pensión del Sr. Huguet, calle de los Mártires.
6 hombres locos.
3 mujeres locas.

En TENON, *Documentos de los hospitales,* II. folios 70-72 y 91.

Estas cifras han sido escritas por Tenon, según los informes de los comisarios Gallet para los barrios de Saint-Jacques, de Saint-Marcel y de Enfer, Joron para el barrio de Saint-Antoine, y Huguet para el barrio de Montmartre.

Ayudas y castigos

Uno de los primeros textos, también uno de los más característicos, consagrados a la reforma de la hospitalidad, fue escrito por Baudeau en 1765. Se encuentran allí, en estado puro, la disociación entre la ayuda a los enfermos, que debe hacerse a domicilio, dependiendo por tanto de la caridad privada, y el encierro como castigo, para el cual Baudeau propone un equilibrio riguroso, casi matemático, entre la muerte y el trabajo.

"Ya no nos inclinamos a proscribir completamente las casas de enfermerías públicas. Sus ingresos y hasta sus edificios serán atribuidos a la bolsa común de la limosna universal en cada diócesis, bajo la dirección de la oficina general de caridad; y los enfermos pobres no serán ya obligados a llegar allí a buscar auxilios humillantes, dolorosos y a menudo funestos; la beneficencia patriótica llevará esos auxilios a sus mismas casas entre los brazos de sus prójimos, siguiendo el sistema de las oficinas de misericordia, preferible por mil razones al de los hospitales."

Para las casas de corrección "los holandeses han inventado un método excelente: consiste en destinar a la bomba a aquellos que desean ejercitar en el trabajo; hacerles desear el empleo de cultivar la tierra y prepararlos para ello mediante un trabajo mucho más duro, pero que la necesidad hace

practicar.

"Se encierra tan sólo al personaje al que se trata de habituar al trabajo en un reducto que los canales inundan, de tal manera que lo ahogan si no da vueltas sin cesar a la manivela de la bomba. Sólo se le dan tanta agua y tantas horas de ejercicio como soporten sus fuerzas los primeros días; pero se aumenta continuamente mediante graduación.

"Es éste el primer trabajo que infligimos a los culpables encerrados en nuestra casa correccional. Es natural que se aburran de girar así continuamente y de ser los únicos ocupados tan laboriosamente. Sabiendo que podrían trabajar la tierra del recinto en compañía, desearán que se les permita trabajar como los otros. Es una gracia que se les acordará tarde o temprano, según sus faltas y sus disposiciones actuales."

BAUDEAU, *Ideas de un ciudadano sobre las necesidades,*

los derechos y deberes de los verdaderos pobres

(Amsterdam y París, 1765), t. I,

pp. 64-65, y t. II, pp. 129-130.

El internamiento entre los locos considerado como un castigo

En el curso de la discusión sobre el proyecto de reforma de la legislación penal, Le Peletier de Saint-Fargeau propone que todo hombre que se haya batido en duelo sea expuesto a las miradas del pueblo durante dos horas, revestido de una armadura completa, y encerrado en una casa de locos durante dos años. "El uso del duelo era el abuso de la caballería, como la caballería errante era su ridículo. Tomar ese ridículo para hacer de él el castigo del abuso es un medio más represivo que las penas capitales pronunciadas vanamente contra el crimen, que ni una sola vez han impedido cometerlo y que han sido tan raramente aplicadas." La proposición de Le Peletier fue rechazada.

Informe sobre el proyecto de Código Penal presentado

a la Asamblea Nacional en nombre de los Comités de

Constitución y de Legislación penal (p. 105).

APÉNDICES

I. La locura, la ausencia de obra

Quizá llegue un día en que no se sepa ya bien lo que ha podido ser la locura. Su figura se habrá cerrado sobre sí misma no permitiendo ya descifrar los rastros que haya dejado. Esos trazos mismos, ¿serán otra cosa, para una mirada ignorante, que simples marcas negras? Cuando mucho formarán parte de configuraciones que nosotros, el día de hoy, no sabríamos designar, pero que en el porvenir serán las rejas indispensables para hacer que resulten legibles nosotros y nuestra cultura. Artaud pertenecerá al suelo de nuestro idioma, y no a su ruptura; las neurosis a las formas constitutivas (y no a las desviaciones) de nuestra sociedad. Todo lo que hoy sentimos sobre el modo del límite o de la extrañeza, o de lo insoportable, se habrá reunido con la serenidad de lo positivo. Y aquello que para nosotros hoy designa al Exterior un día acaso llegue a designarnos a nosotros.

Quedará tan sólo el enigma de esta Exterioridad. Entonces, se preguntarán muchos, ¿cuál era esta extraña delimitación que ha estado en vigor desde el mundo de la Edad Media hasta el siglo XX, y acaso más allá? ¿Por qué ha rechazado la cultura occidental del lado de los confines aquello mismo en que ella habría podido reconocerse, o, en realidad, en que ella misma se ha reconocido oblicuamente? ¿Por qué ha formulado claramente desde el siglo XIX, pero también desde la época clásica, que la locura era la verdad desnuda del hombre, y la ha colocado sin embargo en un espacio neutralizado e incoloro en que se daba como anulada? ¿Por qué haber recogido las palabras de Nerval o de Artaud, por qué se ha encontrado en ellas, y no en ellos?

Así se marchitará la viva imagen de la razón en fuego. El juego tan familiar de mirarnos en el otro extremo de nosotros mismos en la locura, y de ponernos a escuchar voces que, llegadas de muy lejos, nos dicen al oído lo que somos, ese juego, con sus reglas, sus tácticas, sus invenciones, sus astucias, sus ilegalidades toleradas, ya no será, para siempre, más que un rito complejo cuyos significados habrán quedado reducidos a cenizas. Algo así como las grandes ceremonias de intercambio y de rivalidad en las sociedades arcaicas. Algo como la atención ambigua que la razón griega prestaba a sus oráculos. O como la institución gemela, desde el siglo XIV cristiano, de las prácticas y procesos de brujería. Entre las manos de las culturas históricas, sólo quedarán las medidas codificadas del internamiento, las técnicas de la medicina, y del otro lado, la inclusión súbita, la irrupción en nuestro idioma de la palabra de los excluidos.

¿Cuál será el apoyo técnico de esta mutilación? ¿Será la posibilidad, para la medicina, de dominar la enfermedad mental como cualquier otra afección orgánica? ¿El control farmacológico preciso de los síntomas psíquicos? ¿O una definición bastante rigurosa de las desviaciones de comportamiento para que la sociedad tenga la facilidad de prever, para cada una de ellas, el modo de neutralización que le convenga? ¿U otras modificaciones más, ninguna de las cuales, quizá, suprimirá realmente la enfermedad mental, pero que tendrán, todas, el sentido de borrar de nuestra cultura el rostro de la locura?

Bien sé que, al plantear esta última hipótesis, rechazo lo que se admite de ordinario: que los progresos de la medicina bien podrán hacer desaparecer la enfermedad mental, como la lepra y la tuberculosis; pero que permanecerá una cosa, que es la relación del hombre con sus fantasmas, con su imposible, con su dolor sin cuerpo, con la cascara de su noche; que una vez fuera de combate lo patológico, la sombría pertenencia del hombre a la locura será el recuerdo sin edad de un mal borrado en su forma de enfermedad, pero que se obstina como desgracia. A decir verdad, esta idea supone como inalterable lo que, sin duda, es lo más precario, mucho más precario que las constancias de lo patológico: el vinculo de una cultura con aquello mismo que ella excluye, y más precisamente el vínculo de la nuestra con esta verdad de sí mismo, lejana e inversa, que descubre y recubre en la locura.

Lo que no va a tardar en morir, lo que ya muere en nosotros (y cuya muerte, precisamente, lleva nuestro lenguaje actual) es el *homo dialecticus:* el ser de la partida, del retorno y del tiempo, el animal que pierde su verdad y la encuentra iluminada, el extranjero a sí mismo que se vuelve familiar. Este hombre fue el sujeto soberano y el siervo objeto de todos los discursos sobre el hombre que se han pronunciado desde hace tiempo y, singularmente, sobre el hombre alienado. Y por fortuna, muere, durante esas habladurías.

Así, ya no se sabrá cómo el hombre habrá podido poner a distancia este rostro de sí mismo, cómo habrá podido hacer pasar del otro lado del límite aquello mismo que dependía de él y de lo que él dependía. Ningún pensamiento podrá pensar ya en ese movimiento en que, aún recientemente, el hombre occidental tomaba su latitud. Es la relación con la locura (y no tal o cual saber acerca de la enfermedad mental o tal o cual actitud hacia el hombre alienado) que se habrá perdido, y para siempre. Sólo se sabrá que nosotros los occidentales, con una vejez de cinco siglos, hemos sido, sobre la superficie de la Tierra, aquellas gentes que, entre otros muchos rasgos fundamentales, han tenido éste, extraño entre todos: hemos sostenido con la enfermedad mental una relación profunda, ética, quizá difícil de formular para nosotros mismos, pero impenetrable para cualquier otro, y en la cual hemos sentido el mayor de nuestros peligros, y acaso nuestra verdad más próxima. No se dirá que hemos estado a *distancia* de la locura, sino *en la distancia* de la locura. Así, los griegos no estaban alejados de la υβρις, porque la condenaban; antes bien, estaban en el alejamiento de esta desmesura, en el núcleo de esa lejanía en que la mantenían.

Para aquellos que ya no serán nosotros, quedará para resolver este enigma (un poco a nuestra manera cuando tratamos de captar hoy cómo Atenas ha podido prendarse y después liberarse de la sinrazón de Alcibíades): ¿Cómo han podido unos hombres buscar su verdad, su palabra esencial, sus signos en un riesgo que les hacía temblar, y que no podían quitarle los ojos de encima desde que lo percibían? Y ello les parecerá aún más extraño que exigir la verdad del hombre a la muerte; pues ella dice lo que serán todos. La locura, en cambio, es el peligro raro, una oportunidad que pesa poco a la mirada de las obsesiones que hace nacer y de las preguntas que le plantean. ¿Cómo, en una cultura, una eventualidad tan precaria puede detentar semejante poder de terror revelador?

Para responder a esta pregunta, quienes nos contemplarán por encima del hombro sin duda no tendrán a su disposición muchos elementos; tan

sólo algunos signos carbonizados: el temor, examinado durante siglos, de ver el estiaje de la locura subir, y sumergir al mundo; los ritos de exclusión y de inclusión del loco; la atenta escucha, desde el siglo XIX, para sorprender en la locura algo que pueda decir lo que es la verdad del hombre; la impaciencia misma con que son rechazadas y recibidas las palabras de la locura, la vacilación a reconocer su inanidad o su decisión.

Todo el resto: de ese movimiento único por el cual salimos al encuentro de la locura de la que nos alejamos, este reconocimiento aterrado, esta voluntad de fijar el límite y de compensarlo inmediatamente por la trama de un sentido unitario, todo ello quedará reducido al silencio, así como hoy es muda para nosotros la trilogía griega μανια, υβρις, ἀλόγια, ...o muda la postura de la desviación chamánica en tal o cual sociedad primitiva.

En este punto, en este repliegue del tiempo, en que cierto control técnico de la enfermedad recubre más que designa el movimiento que cierra sobre sí mismo la experiencia de la locura, es donde hoy nos encontramos. Pero es precisamente este repliegue el que nos permite desplegar lo que durante siglos sólo ha estado implicado: la enfermedad mental y la locura: dos configuraciones diferentes que se habrán reunido y confundido a partir del siglo XVII, y que hoy se desanudan ante nuestros ojos o, antes bien, en nuestro idioma.

Decir que hoy desaparece la locura quiere decir que se deshace esta implicación que la tomaba, al mismo tiempo, en el saber psiquiátrico y en una reflexión de tipo antropológico. Pero no significa decir que desaparece, por tanto, la forma general de transgresión, cuyo rostro visible ha sido la locura, durante siglos. Ni tampoco que esta transgresión, en el momento mismo en que nos preguntamos qué es la locura, no está dando pábulo a una experiencia nueva.

No hay una sola cultura en el mundo en que esté permitido hacerlo todo. Y se sabe desde hace largo tiempo que el hombre no comienza con la libertad sino con el límite y la línea de lo infranqueable. Bien conocidos son los sistemas a los cuales obedecen los actos prohibidos. Para cada cultura se ha podido distinguir el régimen de las prohibiciones del incesto. Pero aún se conoce mal la organización de las prohibiciones del idioma. Y es que los dos sistemas de restricción no se sobreponen, como si el uno no fuera más que la versión verbal del otro: lo que no debe aparecer al nivel de la palabra no es, evidentemente, lo que está proscrito en el orden del gesto. Los zuni, que lo prohiben, narran el incesto de hermano y hermana; y los griegos, la leyenda de Edipo. A la inversa, el Código de 1808 ha abolido las viejas leyes penales contra la sodomía; pero el lenguaje del siglo XIX ha sido mucho más intolerante hacia la homosexualidad (al menos en su forma masculina) que lo fueron los de épocas precedentes. Y es probable que los conceptos psicológicos de compensación, de expresión simbólica, no puedan en nada explicar semejante fenómeno. Un día será necesario estudiar ese dominio de las prohibiciones del idioma en su autonomía. Sin duda, aún es demasiado pronto para saber con propiedad cómo hacer su análisis. ¿Se podrán utilizar las divisiones actualmente admitidas del idioma? Y reconocer, para empezar, en el límite de la prohibición y de la imposibilidad, las leyes que conciernen al código lingüístico (lo que se llama, tan claramente, las *faltas de lengua)*; luego, en el interior del código y entre las palabras o expresiones existentes, las que se hallan bajo una prohibición de

articulación (toda la serie religiosa, sexual, mágica de las *palabras blasfemas)*; luego, los enunciados que estarían autorizados por el código, permitidos en el acto de la palabra, pero cuya significación es intolerable para la cultura en cuestión, en un momento dado: aquí ya no es posible el desvío metafórico, pues es el sentido mismo el objeto de censura. Finalmente, existe también una cuarta forma de lenguaje excluido: consiste en someter una palabra, aparentemente conforme al código reconocido, a otro código cuya clave da esta palabra misma, de suerte que ésta se encuentra desdoblada en el interior de sí misma: dice lo que dice, pero añade un excedente mudo que anuncia silenciosamente lo que dice, y el código según el cual lo dice. No se trata de un lenguaje cifrado, sino de un lenguaje estructuralmente esotérico. Es decir, no comunica, ocultándola, una significación prohibida; se instala, para empezar, en un repliegue esencial de la palabra. Repliegue que la socava desde el interior, y puede hacerlo hasta el infinito. Poco importa entonces lo que se dice en semejante lenguaje y los significados que asi se entreguen. Es esta liberación oscura y central de la palabra en el corazón de ella misma, su fuga incontrolable hacia un hogar siempre sin lumbre, y que ninguna cultura puede aceptar inmediatamente. No en su sentido, no en su materia verbal, sino en su *juego,* semejante palabra es transgresiva.

Es muy probable que toda cultura, cualquiera que sea, conozca, practique y tolere (en cierta medida) pero reprima igualmente y excluya esas cuatro formas de palabras prohibidas.

En la historia occidental, la experiencia de la locura se ha desplazado a lo largo de esta escala. A decir verdad, durante largo tiempo ha ocupado una región indecisa, difícil de precisar para nosotros, entre lo prohibido de la acción y lo del idioma: de allí la importancia ejemplar de la pareja *furor-inanitas* que prácticamente ha organizado, según los registros del gesto y de la palabra, al mundo de la locura hasta el final del Renacimiento. La época del encierro (los hospitales generales, Charenton, San Lázaro, organizados en el siglo XVII) marca una migración de la locura hacia la región del insensato: la locura no guarda apenas con los actos prohibidos más que un parentesco moral (permanece esencialmente vinculada a las prohibiciones sexuales), pero se halla incluida en el universo de las prohibiciones del lenguaje; el internamiento clásico abarca, junto con la locura, el libertinaje de pensamiento y de palabra, la obstinación en la iniquidad o la heterodoxia, la blasfemia, la brujería, la alquimia, en resumen, todo lo que caracteriza al mundo *hablado* y prohibido de la sinrazón; la locura es el lenguaje excluido, el que, contra el código del idioma, pronuncia palabras sin significado (los "insensatos", los "imbéciles", los "dementes"), o el que pronuncia palabras desacralizadas (los "violentos", los "furiosos"), o aquel otro que hace pasar significados prohibidos (los "libertinos", los "obcecados"). Para esta represión de la locura como palabra prohibida, la reforma de Pinel resulta más una realización visible que una modificación.

Ésta no se ha producido realmente antes de Freud, cuando la experiencia de la locura se ha desplazado hacia la forma última de prohibición del idioma, de la que hablábamos hace un momento. Entonces ha dejado de ser ésta una falta de idioma, blasfemia proferida, o significación intolerable (y en ese sentido el psicoanálisis es la gran supresión de las prohibiciones, definida por el propio Freud); aparece entonces como una palabra que se envuelve, en sí misma, diciendo, por

debajo de lo que dice, otra cosa, de la cual es, al mismo tiempo, el único código posible: idioma esotérico, si se quiere, puesto que mantiene su idioma en el interior de una palabra que no dice, finalmente, más que esta implicación.

Por tanto, hay que tomar la obra de Freud por lo que es; no descubre que la locura esté envuelta en una red de significaciones comunes con el idioma cotidiano, autorizando así el hablar de ella en la trivialidad cotidiana del vocabulario psicológico. Desplaza la experiencia europea de la locura para situarla en esta región peligrosa, siempre transgresiva (por tanto, aún prohibida, pero de un modo particular), que es la de los idiomas que se implican a sí mismos; es decir, enunciando en su enunciado la lengua en la que se enuncian. Freud no ha descubierto la identidad perdida de un sentido; ha cernido la figura irruptiva de un significado que no es absolutamente como los otros; lo cual habría debido bastar para proteger su obra de todas las interpretaciones psicologizantes con que la ha recubierto nuestro medio siglo, con el nombre (irrisorio) de las "ciencias humanas" y de su unidad asexuada.

Y, por el hecho mismo, la locura ha aparecido, no como la treta de una significación oculta, sino como una prodigiosa *reserva* de sentido. Aún debe explicarse cómo conviene utilizar esa palabra de "reserva". Mucho más que una provisión, es una figura que retiene y suspende el sentido, que rellena un vacío en que no se propone más que la posibilidad aún no realizada de que tal sentido venga a alojarse allí, o aun un tercero, y ello, quizás, hasta el infinito. La locura abre una reserva lagunaria que designa y hace ver ese vacío en que se implican lenguaje y palabra, en que se forman el uno a partir del otro, que no dicen nada más que su relación aún muda. Desde Freud, la locura se ha convertido en un no lenguaje, porque ha llegado a ser un lenguaje doble (lengua que no existe más que en esta palabra, palabra que no dice más que su lengua), es decir, una matriz del lenguaje que, en el sentido estricto, no dice nada. Pliegue del hablado que es una ausencia de obra.

Un día será necesario hacer a Freud esta justicia: no ha hecho *hablar* una locura que, desde hacía siglos, era precisamente un lenguaje (lenguaje excluido, inanidad locuaz, palabra corriendo indefinidamente fuera del silencio reflexivo de la razón); por el contrario, él ha hecho callar al Logos irrazonable; lo ha desecado; ha hecho remontar sus palabras hasta su fuente, hasta aquella región blanca de la auto-implicación en que no se dice nada.

Lo que ocurre actualmente se encuentra aún bajo una luz incierta para nosotros; sin embargo, puede verse que, en nuestro idioma, se esboza un extraño movimiento. La literatura (y esto desde Mallarmé, sin duda), poco a poco está convirtiéndose, a su vez, en un lenguaje cuya palabra enuncia, al mismo tiempo que lo que dice y en el mismo movimiento, la lengua que la hace descifrable como palabra. Antes de Mallarmé, escribir consistía en establecer la palabra en el interior de una lengua dada, de suerte que la obra del lenguaje era de la misma naturaleza que cualquier otro lenguaje, casi hasta los signos (y, ciertamente, eran majestuosos) de la Retórica, del Sujeto o de las Imágenes. A fines del siglo XIX (en la época del descubrimiento del psicoanálisis, poco más o menos), se había convertido en una palabra que inscribía en ella su principio de desciframiento; o, en todo caso, suponía, en cada una de sus frases, para cada una de sus

palabras, el poder de modificar soberanamente los valores y las significaciones de la lengua a la cual, a pesar de todo (y de hecho), pertenecía; suspendía el reino de la lengua en un gesto actual de escritura.

De ahí la necesidad de esos lenguajes segundos (lo que, en suma, se llama la crítica): ya no funcionan hoy como adiciones exteriores a la literatura (juicios, mediaciones, pausas que se consideraba útil establecer entre una obra remitida al enigma psicológico de su creación y el acto consumador de la lectura); en adelante, en el corazón de la literatura, forman parte del vacío que se instaura en su propio lenguaje; son el movimiento necesario, pero necesariamente inconcluso, por el cual la palabra es remitida a su lengua, y por el cual la lengua queda establecida sobre la palabra.

De allí también esa extraña vecindad de la locura y de la literatura, a la cual no se debe atribuir el sentido de un parentesco psicológico finalmente puesto al desnudo. Descubierta como un lenguaje que se callaba en su superposición a sí mismo, la locura no manifiesta ni cuenta el nacimiento de una obra (o de cualquier cosa que, con genio o con buena suerte, habría podido llegar a ser una obra); designa la forma vada de la que viene esta obra, es decir, el lugar donde no deja de estar ausente, donde jamás se la encontrará, porque nunca se ha encontrado allí. Allí, en esta región pálida, en este escondite esencial, se revela la incompatibilidad gemela de la obra y de la locura; es el punto ciego de la posibilidad de cada una y de su exclusión mutua.

Pero desde Raymond Roussel, desde Artaud, también es el lugar al que se aproxima el lenguaje de la literatura. Pero no se le aproxima como a alguna cosa que tuviera la tarea de enunciar. Ha llegado el tiempo de percibir que el lenguaje de la literatura no se define por lo que dice, ni por esas estructuras que lo hacen significativo. Sino que, en cambio, tiene un ser, y es sobre este ser sobre el cual hay que interrogarlo. Este ser, ¿cuál es actualmente? Algo, sin duda, que tiene que ver con la auto-implicación, con el doble y con el vacío que se abre en él. En ese sentido, el ser de la literatura, tal como se produce desde Mallarmé y llega hasta nosotros, gana la región en que, desde Freud, se obtiene la experiencia de la locura.

A los ojos de no sé qué cultura futura —y quizás esté ya próxima— seremos nosotros aquellos que más se han acercado a esas dos frases jamás pronunciadas realmente, a esas dos frases tan contradictorias e imposibles como el famoso "yo miento" y que designan, las dos, la misma auto-referencia vacía: "yo escribo" y "yo deliro". Figuraremos así al lado de otras mil culturas que han acercado el "estoy loco" al "yo soy una bestia", o "yo soy un dios", o "yo soy un signo", o aun "yo soy una verdad", como fue el caso durante todo el siglo XIX, hasta Freud. Y si esta cultura tiene amor a la historia, se acordará, en efecto, de que Nietzsche, al volverse loco, ha proclamado (en 1887) que él era la verdad (porque soy tan sabio, porque sé tanto, porque escribo tan buenos libros, porque soy una fatalidad); y que, menos de 50 años después, Roussel, en vísperas de suicidarse, ha escrito, en *Cómo he escrito algunos de mis libros,* el relato, sistemáticamente realizado, de su locura y de sus procedimientos de escritor. Y alguien se asombrará, sin duda, de que hayamos podido reconocer un parentesco tan extraño entre lo que durante largo tiempo fue temido como un grito y lo que, durante largo tiempo, fue esperado como un canto.

Pero quizá justamente esta mutación no parecerá merecer ningún asombro. Somos nosotros hoy los que nos asombramos al ver comulgar dos lenguajes (el de la locura y el de la literatura) cuya incompatibilidad ha sido erigida por nuestra historia. Desde el siglo XVII, locura y enfermedad mental han ocupado el mismo espacio en el campo de los lenguajes excluidos (en bruto, el del insensato). Al entrar en otro dominio del lenguaje excluido (en aquel cernido, consagrado, temido, levantado verticalmente por encima de sí mismo, que se remite a sí mismo en ün pliegue inútil y transgresivo, que se llama literatura), la locura despliega su parentesco, antiguo o reciente según la escala que se escoja, con la enfermedad mental.

Ésta, sin la menor duda, va a entrar en un espacio técnico cada vez mejor controlado: en los hospitales la farmacología ya ha transformado las salas de agitados en grandes acuarios tibios. Pero por debajo de esas transformaciones y por razones que parecen ajenas a ellas (al menos para nuestra mirada actual), está produciéndose un *desenlace:* locura y enfermedad mental deshacen su pertenencia a una misma unidad antropológica. Esta misma unidad desaparece, con el hombre, postulado pasajero. La locura, halo lírico de la enfermedad, no deja de extenderse. Y lejos de lo patológico, del lado del idioma, ahí donde se repliega sin decir nada aún, está naciendo una experiencia, en que hay algo de nuestro pensamiento; su inminencia, ya visible pero absolutamente vacía, aún no puede nombrarse.

II. Mi CUERPO, ESE PAPEL, ESE FUEGO

En las páginas 75 a 79 (t. I) he dicho que el sueño y la locura no tenían el mismo estatuto ni el mismo papel en el desarrollo de la duda cartesiana: el sueño permite dudar del lugar en que estoy, del papel que veo, de la mano que tiendo; pero la locura no es un instrumento ni una etapa de la duda; pues *"yo,* que pienso, no puedo estar loco". Exclusión, por tanto, de la locura, cuya tradición escéptica hacía de ella, por el contrarío, una de las razones de dudar.

Para resumir la objeción que a esta tesis presenta Derrida, lo mejor, sin duda, es citar el pasaje en que ofrece, dé la manera más vigorosa, su lectura de Descartes.

"Descartes acaba de decir que todos los conocimientos de origen sensible pueden engañarlo. Simula encontrarse ante la objeción asombrada del no-filósofo imaginario, al que aterra semejante audacia, y que le dice: no, no todos los conocimientos sensibles, sin los cuales estarías loco, y sería irrazonable guiarse por los locos, proponernos un discurso de loco. Descartes *hace eco* dé esta objeción: puesto que estoy aquí, puesto que escribo, puesto que me entendéis, no estoy loco, ni lo estáis vosotros, y nos encontramos entre gentes sensatas. El ejemplo de la locura no es, por tanto, revelador de la fragilidad de la idea sensible. Sea. Descartes conviene con ese punto de vista natural, o, antes bien, simula reposar en esa comodidad natural para mejor arrancarse de allí, más radical y más definitivamente, e inquietar a su interlocutor. Sea, dice, creéis que estaría loco si dudara de que estoy sentado cerca del fuego, etc., que sería extravagante si me guiara por el ejemplo de los locos. Os voy a proponer, por tanto, una hipótesis que os parecerá mucho más natural, que no estará

fuera de vuestro alcance, puesto que se trata de una experiencia más común, y también más universal que las de la locura: y es la del sueño y del dormir. Descartes desarrolla entonces esta hipótesis que arruinará *todos* los fundamentos *sensibles* del conocimiento y sólo dejará al desnudo los fundamentos *intelectuales* de la certidumbre. Sobre todo, esta hipótesis no evadirá la posibilidad de extravagancias —epistemológicas— mucho más graves que las de la locura.

"Esta referencia al sueño, por tanto, no disminuye ante la posibilidad de una locura que Descartes hubiese desdeñado o aun excluido; por el contrario, constituye en el orden metódico, que aquí es el nuestro, la exasperación hiperbólica de la hipótesis de la locura. Ésta no afectaba, de manera contingente y parcial, más que ciertas regiones de la percepción sensible. Por otra parte, no se trata aquí, para Descartes, de determinar el concepto de la locura, sino de servirse de la idea corriente de la extravagancia, con fines jurídicos y metodológicos, para plantear cuestiones de derecho concernientes tan sólo a la *verdad* de las ideas.[328] Lo que hay que retener aquí es que, desde ese *punto de vista,* el durmiente, o el soñador, está más loco que el loco. O, al menos, el soñador, respecto al problema del conocimiento que aquí interesa a ''Descartes, está más lejos que el loco de la percepción verdadera. Es en el caso del sueño, no en el de la extravagancia, donde la totalidad absoluta de las ideas de origen sensible se vuelve sospechosa, queda privada del "valor objetivo", según la expresión de Guéroult. La hipótesis de la extravagancia, no era, pues, un buen ejemplo, un ejemplo revelador; no era un buen instrumento de duda. Y ello por dos razones al menos.

"a) No cubre la *totalidad* del campo de la percepción sensible. El loco no se equivoca siempre y en todo, no se equivoca lo bastante, no está nunca loco.

"b) Es un ejemplo ineficaz e infortunado en el orden pedagógico, pues encuentra la resistencia del no filósofo que no tiene la audacia de seguir al filósofo cuando éste admite que bien podía estar loco en él momento en que habla."

La argumentación de Derrida es notable, por su profundidad, y más aún por su franqueza. Claramente queda indicado lo que está en juego en el debate: ¿Podría haber algo interior o exterior al discurso filosófico? ¿Puede tener su condición en una exclusión, un rechazo, un riesgo eludido y, por qué no, en un miedo? Sospecha que Derrida rechaza con pasión. *Pudenda origo,* decía Nietzsche, a propósito de los religiosos y de su religión.
Confrontemos los análisis de Derrida y los textos de Descartes.

1. Los privilegios del sueño sobre la locura

DERRIDA: "El sueño es una experiencia más común, y también más universal que la locura." "El loco no se equivoca siempre y en todo." "La

[328] *La locura, tema o índice:* lo que es significativo es que Descartes, en el fondo, nunca hable de la locura misma en ese texto. La locura no es su tema. La trata como índice para una cuestión de derecho y de valor epistemológico. Se dirá que acaso sea el signo de una exclusión profunda. Pero ese silencio sobre la locura misma significa, simultáneamente, lo contrario de la exclusión, puesto que *no se trata de la locura* en ese texto, y que no es cuestión de ella, ni aun para excluirla. No es en las *Meditaciones* donde Descartes habla de la locura misma.

locura no afecta de manera contingente y parcial más que ciertas regiones de la percepción sensible."

Ahora bien, Descartes no dice que el sueño es "más común y también más universal que la locura". Tampoco dice que los locos sólo están locos de tiempo en tiempo y respecto a puntos particulares. Antes bien escuchémosle evocar a las gentes que "constantemente aseguran que son reyes". Esos hombres que se toman por reyes, o que creen tener un cuerpo de vidrio, ¿tendrían una locura más intermitente que el sueño?

Sin embargo, es un hecho: Descartes, en el camino de la duda, da un privilegio al sueño sobre la locura. Dejemos indeciso por el momento el problema de saber si la locura está excluida, tan sólo olvidada, o retomada en una experiencia mayor o más radical.

Acaba apenas de citar, para abandonarlo, el ejemplo de la locura, cuando Descartes evoca el caso de los sueños: "Sin embargo, debo considerar, aquí, que yo soy hombre, y que por consecuente tengo la costumbre de dormir, y de representarme en mis sueños las mismas cosas, o a veces, más inverosímiles que las de los insensatos mientras están en la vigilia."

Doble ventaja, por tanto, del sueño. Por una parte, es capaz de dar lugar a extravagancias que igualan o a veces superan la locura. Por otra parte, tiene la propiedad de producirse de manera habitual. La primera ventaja es de orden lógico y demostrativo: todo aquello de que la locura (ejemplo que acabo de dejar de lado) pudiera hacerme dudar, también podrá hacérmelo incierto el sueño; como potencia de la incertidumbre, el sueño no cede ante la locura; y nada de la fuerza demostradora de ésta se pierde en el sueño cuando haya que convencerme de todo lo que debo revocar y poner en duda. La otra ventaja del sueño es de un orden totalmente distinto: es frecuente, se produce a menudo; me quedan de él recuerdos muy cercanos, y no es difícil disponer de los recuerdos tan vivos que deja. En suma, ventaja práctica cuando se trata no ya de demostrar, sino de hacer un ejercicio y de apelar al recuerdo, a un pensamiento, a un estado, en el movimiento mismo de la meditación

La extravagancia del sueño fija su carácter *demostrativo* como *ejemplo:* su frecuencia asegura su carácter *accesible* como *ejercicio* y es, precisamente, ese carácter accesible el que preocupa, así a Descartes, mucho más, seguramente, que su carácter demostrativo, señalado de una vez por todas, y como para asegurarse de que la hipótesis de la locura puede abandonarse sin remordimiento. Por el contrario, varias veces aparece el tema de que el sueño se produce muy a menudo. Leamos: "Soy hombre, en consecuencia, tengo la costumbre de dormir"; "cuántas veces me ha ocurrido soñar durante la noche", "lo que ocurre en el sueño", "al pensar cuidadosamente, recuerdo haber sido engañado, a menudo, durmiendo".

Ahora bien, temo que Derrida haya confundido esos dos aspectos del sueño. Es como si los hubiera recubierto con una palabra que los une por la fuerza: "universal". "Universal", el sueño llegaría al mismo tiempo a todo el mundo y a propósito de todo. El sueño: dubitabilidad de todo para todos. Pero esto es forzar las palabras, es ir mucho más allá de lo que dice el texto cartesiano; o, antes bien, es hablar sin llegar a sus singularidades; es borrar el carácter muy distinto de la extravagancia del sueño y de su frecuencia; es pegar el papel específico de esos dos caracteres en el

discurso cartesiano (demostración y ejercicio); es omitir la importancia mayor atribuida a la costumbre que a la extravagancia.
Pero, ¿por qué es tan importante que el sueño sea familiar y accesible?

2. Mi experiencia del sueño

DERRIDA: "La referencia al sueño constituye, en el orden metódico que aquí es el nuestro, la exasperación hiperbólica de la hipótesis de la locura."

Antes de releer el párrafo [329] del sueño, conservemos en la memoria la frase que acaba de decirse: "Pero, ¡y qué!, son locos, y yo no sería menos extravagante si siguiera su ejemplo."

Luego, el discurso sigue así: resolución, en el sujeto meditante, de tomar en consideración el hecho de que es un hombre, que le ocurre dormir y soñar; aparición de un recuerdo o, antes bien, de una multitud de recuerdos de sueños que coinciden exactamente, rasgo tras rasgo, con la percepción de hoy (estar sentado en este lugar, vestido, cerca del fuego); sentimiento, empero, de que hay entre esta percepción y ese recuerdo una diferencia, diferencia que no sólo es verificada sino efectuada por el sujeto en el movimiento mismo de su meditación (yo contemplo ese papel; muevo la cabeza, extiendo la mano para que surja con vivacidad la diferencia entre la vigilia y el sueño); o unos nuevos recuerdos, a un segundo nivel (la vivacidad de esta impresión a menudo ha formado parte de mis sueños); con esos recuerdos, el vivo sentimiento de que estoy en vela se borra, es remplazado por la clara visión de que no hay indicio cierto que pueda separar al sueño de la vigilia; verificación que produce en el sujeto meditante un asombro tal que la indiferencia entre vigilia y sueño provoca la casi certidumbre de que se está dormido.

Puede verse que la resolución de pensar en el sueño no sólo tiene por consecuencia hacer del sueño y de la vigilia un tema de reflexión. Ese tema, en el movimiento que lo propone y lo hace variar, *tiene un efecto* en el sujeto meditante en forma de recuerdos, de impresiones vivas, de gestos voluntarios, de diferencias resentidas, de más recuerdos, de visión clara, de asombro y de una indiferenciación muy próxima de la sensación de dormir. Pensar en el sueño no es pensar en algo exterior, cuyos efectos y causas conociese yo; tampoco es evocar tan sólo toda una fantasmagoría extraña, o los movimientos del cerebro que pueden provocarla; el pensamiento del sueño es tal, cuando se aplica uno, que tiene por efecto borrar para el sujeto meditante, y en el corazón mismo de su meditación, los límites percibidos del sueño y de la vigilia. El sueño *perturba al sujeto* que en él piensa. Aplicar el espíritu al sueño no es una tarea indiferente: quizá sea, para empezar, un tema que uno se propone; pero pronto se revela que es un riesgo al cual se expone uno. Riesgo, para el sujeto, de ser modificado, riesgo de ya no estar seguro de estar despierto, riesgo de *stupor,* dice el texto latino.

Y es allí donde el ejemplo del sueño manifiesta otro de sus privilegios; por mucho que en ese punto modifique al sujeto meditante, no le impide, en el corazón mismo de ese *stupor,* continuar meditando, meditando

---

[329] Por diversión, comodidad y fidelidad a Derrida, me valgo de ese término de parágrafo. Derrida, en efecto, dice de manera imaginaria y graciosa: "Descartes come aparte." Bien sabemos que no hay nada de eso.

válidamente, viendo con claridad cierto número de cosas o de principios, pese a la indistinción, por profunda que ésta sea, entre vigilia y sueño. Aun cuando ya no esté yo seguro de velar, sigo estándolo de lo que mi meditación me hace ver: es eso lo que muestra el pasaje que sigue, y que empieza justamente con una especie de resolución hiperbólica, "supongamos, pues, que estamos dormidos", o, como más enérgicamente lo dice el texto latino, *Age somniemus.* El pensamiento del sueño me había conducido a la incertidumbre; ésta, por el asombro que provoca, a la cuasi-certidumbre del sueño; esta cuasi-certidumbre, mis resoluciones hacen ahora de ella una finta sistemática. Puesta en el sueño artificioso del sujeto meditante: *Age somniemus,* y a partir de allí, la meditación, nuevamente, podrá desarrollarse.

Pueden verse ahora todas las posibilidades dadas para el carácter ciertamente no "universal", sino modestamente habitual del sueño.

1) Es una experiencia posible, e inmediatamente accesible, cuyo modelo queda propuesto por mil recuerdos.

2) Esta experiencia posible no sólo es un tema para la meditación: se produce real y actualmente en la meditación, según la serie siguiente: pensar en el sueño, recordar el sueño, tratar de preparar el sueño y la vigilia, no saber ya si se sueña o no, y hacer voluntariamente como si se soñara.

3) Por este ejercicio meditativo, el pensamiento del sueño toma efecto en el sujeto mismo: tal pensamiento le modifica causándole *stupor.*

4) Pero al modificarlo, al hacer de él un sujeto incierto de velar, no lo descalifica como sujeto meditante: aun transformado en "sujeto supuestamente durmiente", el sujeto meditante puede seguir de manera segura el camino de su duda.

Pero hay que volver atrás y comparar esta experiencia, del sueño con el ejemplo de la locura que le precede inmediatamente.

3. El ejemplo "bueno" y el "malo"

DERRIDA: "LO que hay que retener aquí es que, desde ese punto de vista, el durmiente y el soñador están más locos que el loco."

Para Derrida, la locura no ha sido excluida por Descartes, tan sólo descuidada. Descuidada en provecho de un ejemplo mejor y más radical. El ejemplo del sueño prolonga, completa y generaliza lo que el ejemplo de la locura indicaba de manera tan inadecuada. Pasar de la locura al sueño es pasar de un instrumento de duda "malo" a uno "bueno".

Ahora bien, yo creo que la oposición entre sueño y locura es de un tipo totalmente distinto. Hay que comparar paso a paso los dos párrafos de Descartes, y seguir detalladamente el sistema de su oposición.

1) La *naturaleza* del ejercicio meditativo. Aparece claramente en el *vocabulario* empleado. El párrafo de la locura: vocabulario de la comparación. Si yo quiero negar que "esas manos y ese cuerpo son míos" hace falta que yo "me compare con ciertos insensatos" *(comparare);* pero yo sería muy extravagante "si siguiera su ejemplo" *(si quod ab Os exemplum ad me transferrem:* si yo me aplicara a mí mismo algún ejemplo que viniera de ellos) El loco: término exterior con el cual yo me comparo.

Párrato del sueño: vocabulario de la memoria. "Tengo la costumbre de representarme en mis sueños"; "cuántas veces me ha ocurrido", "al pensar

cuidadosamente, me acuerdo". El soñador: lo que recuerdo haber sido yo mismo; desde el fondo de mi memoria sube ese soñador que he sido yo mismo, y que seré de nuevo.

2) Los *temas* del ejercicio meditativo. Aparecen en los ejemplos que el sujeto meditante se propone a sí mismo.

Para la locura: tomarse por un rey cuando se es pobre, creerse vestida de oro cuando se está desnudo, imaginar que se tiene un cuerpo de vidrio o que se es una muleta. La locura es totalmente distinta; ella deforma y transporta, suscita otra escena.

Para el sueño: estar sentado (como lo estoy ahora), sentir el calor del fuego (como lo siento hoy); extender la mano (como me decido, en este instante, a hacerlo). El sueño no transporta la escena; desdobla los demostrativos que señalan la escena en que yo estoy (¿Esta mano? Quizás otra mano, en imagen. ¿Este fuego? Quizás otro fuego, sueño). La imaginación onírica se fija exactamente sobre la percepción real.

3) La *prueba central* del ejercicio. Consiste en la búsqueda de la diferencia; propuestos esos temas, ¿puedo retomarlos en cuenta en mi meditación? ¿Puedo preguntarme seriamente si tengo un cuerpo de vidrio, o si no estoy desnudo en mi lecho? De ser así, heme aquí obligado a dudar aun de mi cuerpo. En cambio, éste queda salvado si mi meditación sigue siendo claramente distinta de la locura y del sueño.

¿Del sueño? Hago la prueba: tengo el recuerdo de haber soñado que yo movía la cabeza. Por tanto, voy a moverla de nuevo aquí y ahora. ¿Hay una diferencia? Sí: cierta claridad, cierta distinción. Pero, segundo tiempo de la prueba, esta claridad y distinción, ¿pueden encontrarse en el sueño? Sí, lo recuerdo claramente. Por tanto, lo que yo creía que era la norma de la diferencia (claridad y distinción) pertenece indiferentemente al sueño y a la vigilia; no puede establecer la diferencia.

¿De la locura? La prueba se hace inmediatamente. O, antes bien, con sólo ver de cerca puede verse bien que tal prueba no ocurre, como ocurre para el sueño. No se trata, en efecto, de que yo trate de tomarme por un loco que se cree rey; tampoco es cuestión de que yo me pregunte si no soy un rey (o un capitán intrépido) que se cree un filósofo encerrado meditando. La diferencia con la locura no se puede experimentar, sino que se verifica. Apenas se evocan los temas de la extravagancia cuando estalla la distinción, como un grito: *sed amentes sunt isti.*

4) *El efecto del ejercicio.* Aparece en las frases, o antes bien, en las frases-decisiones, que terminan cada uno de los dos pasajes.

Párrafo de la locura: "Pero, ¡y qué!, son locos" (tercera persona del plural, ellos, los otros, *isti);* "Yo no sería menos extravagante si siguiera su ejemplo": sería (nótese el condicional) una locura tratar tan sólo de hacer la prueba, tratar de imitar todas esas delicias, de hacer el loco con los locos, como los locos. No es imitar a los locos lo que me persuadirá de que yo estoy loco (como, hace un rato, el pensamiento del sueño va a convencerme de que quizá yo esté dormido); es el proyecto de imitarlos el que es extravagante." La extravagancia afecta la idea misma de someterse a la prueba; y por ello falla, remplazada por una sola verificación de diferencia.

Párrafo del sueño: A la frase "son locos" responde exactamente: "Estoy asombrado" *(obstupescere:* al grito de la diferencia responde el estupor de la indistinción) ; y a la frase "no sería menos extravagante si..." responde: "mi asombro *(stupor)* es tal que casi es capaz de convencerme

de que estoy dormido". La prueba efectivamente tentada ha "prendido" tan bien que heme aquí (nótese el presente de indicativo) en la incertidumbre de mi propia vigilia. Y es en esta incertidumbre donde me decido a continuar mi meditación.

Sería loco tratar de hacer el loco (y renuncio a ello); pero ya es tener la impresión de dormir el pensar en el sueño (y es ello lo que voy a meditar).

Es extraordinariamente difícil permanecer sordo al eco que se hacen los dos párrafos. Difícil no quedar asombrado por el sistema de oposición compleja que los sostiene. Difícil no reconocer dos ejercicios a la vez paralelos y diferentes: el ejercicio del *demens* y el del *dormiens.* Difícil no oír las palabras y las frases que se afrontan de una y de otra parte de ese "sin embargo" cuya importancia ha sido profundamente subrayada por Derrida; pero, en mi opinión, se equivocó al analizar la función en el juego del discurso. Verdaderamente difícil decir solamente que la locura, entre las razones de dudar, es un ejemplo insuficiente, y pedagógicamente torpe, porque, de todos modos, el soñador está más loco que el loco.

Todo el análisis discursivo lo muestra: la verificación de no-locura (y el rechazo de la prueba) no tiene continuidad con la prueba del sueño (y la verificación de que quizá se está dormido).

Pero, ¿por qué ese rechazo de la prueba del *demens?* Porque no ocurre, ¿puede concluirse que queda excluida? Después de todo, Descartes habla muy poco, y muy rápidamente, de la locura...

4. La descalificación del sujeto

DERRIDA: "LO que es significativo es que Descartes, en el fondo, nunca habla de la locura misma en ese texto... no se trata de la locura en ese texto, no es cuestión de ella ni siquiera para excluirla."

En varias ocasiones Derrida hace notar, sabiamente, que para comprender bien el texto de Descartes es necesario referirse a la versión primera y latina. Nos recuerda —y tiene razón— las palabras empleadas por Descartes en la frase famosa: "Pero, ¡y qué!, son locos *(sed amentes sunt isti),* y yo no sería menos extravagante *(demens)* si siguiera su ejemplo." Por desgracia, en el análisis, se limita a recordarnos esas palabras.

Volvamos al pasaje mismo: "¿Cómo podría yo negar que esas manos y ese cuerpo son míos, si no me comparo con ciertos insensatos...?" (El término empleado aquí es *insani.)* Ahora bien, esos *insani* que se toman por reyes o por muletas, ¿qué son?... son *amentes;* y yo no sería menos *demens* si me aplicara a mí mismo sus ejemplos. ¿Por qué esos tres términos, o, antes bien, por qué haber empleado inicialmente el término *insanus* y después la pareja *amens-demens?* Cuando se trata de caracterizarlos mediante las inverosimilitudes de su imaginación, los locos son llamados *insani:* palabra que pertenece tanto al vocabulario corriente como a la terminología médica. Ser *insanus* es tomarse por lo que no se es, es creer en quimeras, es ser víctima de ilusiones; ésos son los signos. En cuanto a las causas, es tener, el cerebro nublado de vapor. Pero cuando Descartes quiere no caracterizar la locura sino afirmar que no debo seguir el ejemplo de los locos, emplea los términos *demens* y *amens:* término inicialmente jurídico, antes de ser médico, y que designa toda una categoría

de gentes incapaces de ciertos actos religiosos, civiles, judiciales: los *dementes* no disponen de la totalidad de sus derechos, cuando se trata de hablar, de prometer, de comprometerse, de firmar, de intentar una acción, etc. *Insanus* es un término caracterizante; *amens* y *demens,* términos descalificantes. En el primero, se trata de signos; en los otros, de capacidad.

Las dos frases: para dudar de mi cuerpo es necesario que "yo me compare con ciertos insensatos" y "pero, ¡y qué!, son locos", no prueban una tautología impaciente e irritada. No se trata de decir: hay que ser o hacer como los locos, sino: ellos son locos y yo no soy loco. Sería quitar relieve al texto, resumirlo como lo hace Derrida: "puesto que estoy aquí... no estoy loco, ni vosotros, y estamos entre gente sensata". El desarrollo del texto es totalmente distinto: dudar del propio cuerpo es ser como los espíritus perturbados, los enfermos, los *insani.* ¿Puedo seguir su ejemplo y. por mi parte, fingir al menos la locura, y a mis propios ojos hacerme dudoso de si estoy loco o no? No puedo ni debo hacerlo. Esos *insani* son a*mentes* y yo no sería menos *demens* que ellos, ni menos jurídicamente descalificado si siguiera su ejemplo...

Derrida ha sentido oscuramente esta connotación jurídica de la palabra. Vuelve a ella varias veces, insistiendo y dudando. Descartes, dice Derrida, "trata la locura como un índice para una cuestión de derecho y de valor epistemológico". O bien: "No se trata aquí, para Descartes, de determinar el concepto de locura, sino de aprehender la noción corriente de extravagancia para fines jurídicos y metodológicos, para cuestiones de derecho concernientes tan sólo a la verdad de las ideas." Sí, Derrida tiene razón al subrayar que en ese punto es cuestión de derecho. Sí, también tiene razón al decir que Descartes no ha querido "determinar el concepto de locura" (y, ¿quién lo ha pretendido jamás?) . Pero no tiene razón cuando no ve que el texto de Descartes juega sobre la separación entre dos tipos de determinaciones de la locura (los unos médicos y los otros jurídicos). Sobre todo, se equivoca al decir con demasiada prisa que la cuestión de derecho aquí planteada concierne a "la verdad de las ideas", siendo así que, como las palabras lo dicen claramente, concierne a la cualificación del sujeto.

El problema puede plantearse entonces así: ¿Puedo dudar de mi propio cuerpo, puedo dudar de mi actualidad? A ello me invita el problema de los locos, de los *insani.* Mas compararme con ellos, ser como ellos, implica que yo también, como ellos, voy a quedar demente, incapaz y descalificado en mi empresa de meditación: no sería yo menos *demens* si siguiera sus ejemplos. Pero si, en cambio, pongo el ejemplo del sueño, si finjo soñar, entonces, por muy *dormiens* que yo sea, podré continuar meditando, razonando, viendo claramente. *Demens,* no podría yo proseguir: en esta sola hipótesis estoy obligado a defenderme, a considerar otra cosa, a ver si otro ejemplo me permite dudar de mi cuerpo. *Dormiens,* puedo proseguir mi meditación, sigo calificado para pensar, y tomo, entonces, la resolución: *Age somniemus,* que me introduce en un nuevo momento de la meditación.

Realmente sería necesaria una lectura bien lejana para afirmar que "no se trata de la locura en este texto".

Sea, diréis vosotros. Admitamos, pese a Derrida, que sea necesario prestar tanta atención al texto y a todas sus pequeñas diferencias. ¿Habéis demostrado, sin embargo, que la locura está definitivamente excluida del camino de la duda? ¿No va a referirse a ella Descartes a propósito de la imaginación? ¿No es de ella de la que se tratará a propósito de la

extravagancia de los pintores y de todas esas quimeras fantásticas que inventan?

5. La extravagancia de los pintores

DERRIDA: "LO que Descartes parecía excluir antes como extravagancia es admitido aquí como posibilidad... Ahora bien, en esas representaciones, esas imágenes, esas ideas en el sentido cartesiano, todo puede ser falso y ficticio, como las representaciones de esos pintores cuya imaginación, como dice expresamente Descartes, es lo bastante 'extravagante' para imitar cualquier cosa tan nueva que nunca hayamos visto nada semejante."

Cierto, varias veces se hablará de la locura en el resto de la obra cartesiana. Y su papel descalificador para el sujeto meditante no impedirá que la meditación pueda ser sobre aquélla, pues no es por el contenido de sus extravagancias por lo que la locura queda fuera: lo es para el sujeto que quisiera, a la vez, "hacer el loco" y meditar, cuando se trata de saber si el sujeto puede volver a tomarla en cuenta, imitarla, fingirla y arriesgarse a no saber ya bien si es razonable o no. Creo haberlo dicho: La locura es excluida por el sujeto que duda para poder calificar como sujeto dudante. Pero no queda excluida como objeto de reflexión y de saber. ¿No es característico que la locura de la que habla Descartes en el párrafo estudiado antes esté definida en términos médicos, como el resultado de un "cerebro perturbado u ofuscado por los negros vapores de la bilis"?

Pero Derrida podría insistir y hacer valer que la locura se encuentra también en el movimiento de la duda, mezclada con la imaginación de los pintores. Se encuentra manifiestamente presente como lo indica esa palabra "extravagante" creada para describir la imaginación de los pintores: "Si quizá su imaginación ea lo bastante extravagante para inventar algo tan nuevo que nunca hayamos visto nada semejante... Cierto, por lo menos los colores de que se componen deben ser verdaderos." Derrida ha sentido perfectamente lo que había de singular en la expresión "su imaginación es bastante extravagante". Él lo ha sentido tan bien que en su cita lo ha subrayado como punto de apoyo, sin duda, de su demostración. Y yo suscribo enteramente la necesidad de aislar bien, de poner aparte esas pocas palabras.

Pero por una razón distinta: sencillamente porque *no se encuentran* en el texto de Descartes. Es una adición del traductor: el texto latino dice solamente: *"Si forte aliquid excogitent ad eo novum ut nihil...",* "si quizás inventan algo tan nuevo". Es curioso que Derrida, para hacer valer su tesis, haya escogido, retenido y subrayado espontáneamente aquello que, precisamente, *sólo* se encuentra en la traducción francesa de las *Meditaciones;* curioso también que haya insistido y afirmado que la palabra "extravagante" haya sido empleada "expresamente" por Descartes.

Así pues, no parece oue el ejemplo del sueño sea tan sólo, para Descartes, una generalización o una radicalización del caso de la locura. No es como ejemplo débil, menos bueno, insuficiente, poco "revelador", "ineficaz" como la locura la distingue del sueño; y no es por su menor valor por lo que será como dejada de lado después de ser evocada. El ejemplo de la locura se enfrenta al del sueño; se confrontan uno al otro y se oponen según todo un sistema de diferencias claramente articuladas en el discurso cartesiano.

Ahora bien, yo temo que el análisis de Derrida descuide muchas de esas diferencias. Diferencias literales de las palabras *(comparare / reminiscere; exemplum transferre / persuadir;* condicional/indicativo). Diferencias temáticas de las imágenes (hallarse cerca de la lumbre, tender la mano y abrir los ojos/creerse rey, estar cubierto de oro, tener el cuerpo de vidrio); diferencias textuales en la disposición y en la oposición de los párrafos (el primero se basa en la distinción entre *insanus* y *demens,* y sobre la *implicación jurídica* de *demens* por *insanus;* el segundo juega sobre la distinción "recordar que se ha dormido/persuadirse de que se duerme", sobre el *paso real* del uno al otro con un espíritu que no se aplica a tal recuerdo). Pero, sobre todo, diferencias al nivel de lo que ocurre en la meditación, al nivel de los *acontecimientos* que allí se suceden: *actos* efectuados por el sujeto meditante (comparación/reminiscencia); *efectos* producidos en el sujeto meditante (percepción súbita e inmediata de una diferencia/asombro-estupor-experiencia de una indistinción) ; calificación del sujeto meditante (invalidado si era *demens,* validado aun si estaba *dormiens).*

Puede verse bien que este último conjunto de diferencias domina todas las otras; se refiere menos a la organización significante del texto que a la serie de los acontecimientos (actos, efectos, calificaciones) que lleva con ella la práctica discursiva de la meditación: se trata de las modificaciones del sujeto por el ejercicio mismo del discurso. Si yo tengo la impresión de que un lector, tan notablemente asiduo como Derrida, ha pasado por tantas diferencias literarias, temáticas o textuales, es por no haber reconocido aquellas que forman su principio, a saber, las "diferencias discursivas".

Hay que tener presente el título mismo de "meditaciones". Todo discurso, cualquiera que sea, está constituido por un conjunto de enunciados que son producidos, cada uno, e*n* su lugar y en su tiempo, como otros tantos acontecimientos discursivos. Si se trata de una pura demostración, esos enunciados pueden leerse como una serie de acontecimientos ligados los unos a los otros según cierto número de reglas formales; en cuanto al sujeto del discurso, no queda implicado en la demostración: permanece, por relación a ella, fijo, invariable y como neutralizado Una "meditación", por el contrario, produce, como otros tantos acontecimientos discursivos, enunciados nuevos que llevan con ellos una serie de modificaciones del sujeto enunciante: a través de lo que se dice en la meditación, el sujeto pasa de la oscuridad a la luz, de la impureza a la pureza, de la coacción de las pasiones a la liberación, de la incertidumbre y de los movimientos desordenados a la serenidad de la sabiduría, etc. En la meditación, el sujeto es alterado sin cesar por su propio movimiento; su discurso suscita efectos en el interior de los cuales queda preso; lo expone a riesgos, lo hace pasar por pruebas o tentaciones, produce en él estados y le confiere un estatuto o una calificación que no tenía en el momento inicial. En suma, la meditación implica un sujeto móvil y modificable por el efecto mismo de los acontecimientos discursivos que se producen. Puede verse a partir de allí lo que sería una meditación demostrativa: un conjunto de acontecimientos discursivos que constituyen a la vez grupos de enunciados ligados los unos a los otros por reglas formales de deducción, y series de modificaciones del sujeto enunciante, modificaciones que se encadenan continuamente las unas a las otras; más precisamente, en una meditación demostrativa, los enunciados, formalmente ligados, modifican el sujeto a

medida que se desarrollan, le liberan de sus convicciones o introducen, por el contrario, dudas sistemáticas, provocan iluminaciones o resoluciones, lo libran de sus vínculos o de sus certidumbres inmediatas, producen estados nuevos; pero, a la inversa, las decisiones, las fluctuaciones, los desplazamientos, las calificaciones primeras o adquiridas del sujeto hacen posibles conjuntos de enunciados nuevos, que, a su vez, se deducen regularmente los unos de los otros.

Es esta doble lectura la que requieren las *Meditaciones:* un conjunto de proposiciones que formen un *sistema,* que cada lector debe recorrer si desea verificar su verdad; y un conjunto de meditaciones que forman *ejercicio,* que cada lector debe efectuar, y por los cuales cada lector debe ser afectado si, a su vez, quiere ser el sujeto que enuncia, por su propia cuenta, esta verdad. Y si hay ciertos pasajes de las *Meditaciones* que pueden descifrarse, de manera exhaustiva, como encadenamiento sistemático de proposiciones —momento de pura deducción—, existen, en cambio, especies de "quiasmas" en que se cruzan las dos formas del discurso, y en que el ejercicio que modifica al sujeto ordena la sucesión de las proposiciones, u ordena la unión de los distintos grupos demostrativos. Tal parece que el paso sobre la locura y el sueño es de este orden.

Volvamos a tomarlo ahora en su conjunto y como un entrecruzamiento de la trama demostrativa y la trama ascética.

1) El pasaje que precede inmediatamente se presenta como un silogismo práctico.

Debo dudar de lo que me ha engañado una vez.

Ahora bien, los sentidos, de los que tengo todo lo que he recibido de más verdadero y más seguro, me han engañado, y más de una vez.

Por tanto, ahora no puedo fiarme de ellos.

Puede verse que se trata de un fragmento deductivo cuya importancia es totalmente general: *todo* lo que se ha recibido como más *verdadero* cae bajo el golpe de la duda, con los sentidos que lo han aportado. A *fortiori,* no puede quedar nada que no resulte al menos igualmente dudoso. ¿Es necesario generalizar más? La hipótesis de Derrida, que el ejemplo (ineficaz) de la locura, y aquel (eficaz) del sueño han sido llamados para operar esta generalización y para llevar más lejos el silogismo de la duda, no puede conservarse. Desde entonces, ¿por qué son llamados?

2) Son llamados menos por una objeción o restricción que por una resistencia: hay cosas sensibles de las que *"razonablemente* no se puede dudar". Es la palabra *"plane"* la que el traductor ha interpretado como "razonablemente". ¿Cuál es, pues, esta "imposibilidad", cuando se acaba de establecer un silogismo absolutamente concluyente? ¿Cuál es, pues, este obstáculo, que se opone a que se dude "enteramente", "absolutamente", "completamente" (¿razonablemente?), cuando se acaba de sostener un razonamiento racionalmente inatacable? Es la imposibilidad, para el sujeto, de efectuar realmente, en el ejercicio que lo modifica a sí mismo, una duda tan general; es la imposibilidad de constituirse a sí mismo en sujeto universalmente dudante; lo que resulta un problema, después de un silogismo de alcance tan general, es la retoma de un consejo de prudencia en la duda, es la transformación del sujeto "que sabe que debe dudar de todas las cosas" en sujeto "que aplica a todas las cosas su resolución de dudar". Puede verse por qué el traductor ha interpretado *"plane"* por

"razonablemente": tratando de efectuar esa duda racionalmente necesaria, me expongo a perder esta calificación de "razonable" que he puesto en juego desde el principio de las meditaciones (y al menos en tres formas: tener el espíritu bastante maduro, estar libre de cuidados y de pasiones, contar con un retiro pacífico). Para resolverme a dudar de todo, ¿debo descalificarme como ser razonable? Si deseo mantener mi calificación de razonable, ¿debo renunciar a efectuar esa duda o al menos a efectuarla en su generalidad?

La importancia de las palabras "poder dudar completamente" se basa en que marcan el punto de cruce de las dos formas discursivas: la del sistema y la del ejercicio; al nivel de la discursividad ascética, aún no se puede dudar razonablemente. Por tanto, es ésta la que va a dominar el desarrollo siguiente, y es ello lo que se encuentra empeñado, no es la extensión de las cosas dudosas, sino el estatuto del sujeto dudante, la elaboración calificadora que le permite ser a la vez "omnidudante" y razonable.

Pero, ¿cuál es, pues, el obstáculo, el punto de resistencia del ejercicio de la duda?

3) ¿Mi cuerpo y la percepción inmediata que tengo de él? Más exactamente, un dominio que se define como "lo vivo y lo próximo" (por oposición a todas esas cosas "lejanas" y "débiles" que, sin problemas, puedo *poner* en duda): estoy aquí, vestido con una bata, sentado cerca de la lumbre; en suma, todo el sistema de actualidad que caracteriza este momento de mi meditación. Es capital el hecho de que Descartes no evoque aquí la certidumbre que se puede tener, en general, del propio cuerpo, sino todo aquello que, en este *instante* preciso de la meditación, resiste, *de hecho,* a la efectuación de la duda por el sujeto que medita *actualmente.* Puede verse que no son ciertas cosas que, por sí mismas (su naturaleza, su universalidad, su inteligibilidad), resistirían a la duda, sino, antes bien, lo que caracteriza la actualidad del sujeto meditante (el lugar de su meditación, el gesto que está haciendo, las sensaciones que llaman su atención). Si realmente dudara de todo este sistema de actualidad, ¿aún sería razonable? ¿No renunciaría justamente a todas esas garantías de una razonable meditación que se ha dado al escoger, como se ha dicho antes, el momento de su empresa (bastante tarde para su edad, pero no demasiado: ha llegado el momento que él no debe dejar pasar), sus condiciones (estar en calma, sin ninguna preocupación que pueda distraerlo), su lugar (un retiro apacible)? Si debo ponerme a dudar del lugar en que estoy, de la atención que pongo en ese papel, y de este calor de la lumbre que caracteriza mi momento presente, ¿cómo podría yo seguir convencido del carácter razonable de mi empresa? Y, es que ¿poniendo en duda esta actualidad no voy por ello mismo a hacer imposible toda meditación razonable y a quitar todo valor a mi resolución de descubrir finalmente la verdad?

Para responder a esta pregunta se recurre a dos ejemplos, uno al lado del otro, que nos obligan, ambos, a poner en duda el sistema de actualidad del sujeto.

4) Primer ejemplo: la locura. En efecto, los locos se hacen por completo la ilusión sobre lo que constituye su actualidad: se creen vestidos cuando están desnudos, reyes cuando son pobres. Pero, ¿puedo yo retomar por cuenta mía este ejemplo? y, ¿es a través de él como voy a poder transformar en resolución efectiva la proposición de .que se debe dudar de

todo lo que nos viene de los sueños? Imposible: *isti sunt dementes,* es decir, están jurídicamente descalificados como sujetos razonables, y calificarme como ellos, según ellos ("transferir a mí su ejemplo") me descalificaría a mi vez, y yo no podría ser sujeto razonable de meditación ("yo no sería menos extravagante"). Si nos servimos del ejemplo de la locura para pasar de los sistemas a la ascesis, de la proposición a la resolución, bien se puede constituir como sujeto teniendo que poner todo en duda, pero no se puede seguir calificado como sujeto que lleve razonablemente su meditación a través de la duda hasta una eventual verdad. La resistencia de la actualidad al ejercicio de la duda se reduce por un ejemplo demasiado fuerte: lleva consigo la posibilidad de meditar válidamente; las dos calificaciones "sujeto dudante"-"sujeto meditante" en este caso no son simultáneamente posibles.

Que la locura sea planteada como descalificante en toda búsqueda de la verdad, que no sea "razonable" acudir a sí mismo para efectuar la duda necesaria, que no se la pueda fingir ni por un instante, que inmediatamente se hace obvia la imposibilidad de la asignación del término *demens:* tal es el punto decisivo en que Descartes se separa de todos aquellos para quienes la locura puede ser, de un modo o de otro, portadora o reveladora de verdad.

5) Segundo ejemplo: el sueño. Así pues, la locura ha sido excluida, no como ejemplo insuficiente, sino como prueba excesiva e imposible. Se invoca entonces el sueño: y es que él hace la actualidad del sujeto no menos dudosa que la locura (se cree estar sentado a la mesa y se está desnudo en el lecho); pero presenta, con relación a ella, cierto número de diferencias: forma parte de las virtualidades del sujeto (yo soy hombre), de sus virtualidades frecuentemente actualizadas (tengo la costumbre de dormir y de soñar), de sus recuerdos (muy bien recuerdo haber soñado), y de sus recuerdos que puedan expresarse con la impresión más viva (al punto de que puedo comparar válidamente mi impresión actual y mi recuerdo del sueño). A partir de esas propiedades del sueño, es posible llevar el ejercicio de una puesta en duda por el sujeto meditante, de su propia actualidad. Primer momento (que define la prueba): recuerdo haber soñado lo que yo percibo actualmente como mi actualidad. Segundo momento (que por un instante parece invalidar la prueba): el gesto que hago en el instante mismo de mi meditación para saber si duermo bien parece tener la claridad y la distinción de la vigilia. Tercer momento (que valida la prueba): no sólo recuerdo imágenes de mi sueño, sino también su claridad, tan grande como la de mis impresiones actuales. Cuarto momento (que concluye la prueba): al mismo tiempo *veo manifiestamente* que no hay marca cierta para distinguir el sueño y la realidad, *y* ya no sé muy bien, tan *asombrado estoy,* si en este momento preciso no estaré durmiendo. Esas dos vertientes de la prueba lograda (estupor incierto y visión manifiesta) constituyen el sujeto como *dudando efectivamente* de su propia actualidad, y como *continuando válidamente una meditación* que aparta todo lo que no es verdad manifiesta. Las dos calificaciones (dudando de todo lo que viene de los sentidos, y meditando válidamente) se efectúan realmente. El silogismo había exigido su puesta en juego simultánea; la conciencia de actualidad del sujeto meditante había presentado obstáculos a que se cumpliera con esta exigencia. La tentativa de seguir el ejemplo de los locos había confirmado esta incompatibilidad; el esfuerzo de actualizar la vivacidad del sueño ha mostrado, en cambio, que esta incompatibilidad no

es insuperable. Y el sujeto meditante se encuentra sujeto dudante al término de dos pruebas que se oponen: una que ha constituido al sujeto como razonable (frente al loco descalificado), la otra que ha constituido al sujeto como dudante (en la indistinción del sueño y la vigilia).

Adquirida al fin esta calificación del sujeto *(Age somniemus),* por fin va la discursividad sistemática a poder cruzar de nuevo el discurso del ejercicio, adueñarse de la situación, poner bajo examen las verdades inteligibles hasta que un nuevo momento ascético constituya al sujeto meditante como amenazado de error universal por el "gran engañador". Pero aun en ese momento de la meditación, la calificación de "no-loco", como la calificación de "soñador eventual", seguirá siendo válida.

Me parece que Derrida ha sentido, con vivacidad y profundidad, que ese paso sobre la locura tenia un lugar singular en el desarrollo de las *Meditaciones.* Y ese sentimiento lo ha transcrito en su texto, en el momento mismo en que trata de dominarlo.

1) Para explicar que es cuestión de la locura, en ese punto preciso de las *Meditaciones,* Derrida inventa una alternación de voz que desplazaría, arrojaría al exterior y eliminaría del texto mismo la difícil exclamación: "pero, ¡y qué!, son locos".

En efecto, Derrida se encontraba ante un problema embarazoso. Si es verdad, como él supone, que todo ese movimiento de la meditación primera opera una generalización de la duda, ¿por qué se detiene, así sea por un instante, en la locura o aun en el sueño? ¿Por qué tomarse la molestia de demostrar que las sensaciones vivas y próximas no son más dudosas que las más pálidas y más remotas, puesto que acaba de ser establecido, *de manera general,* que no debe uno fiarse de lo que viene de los sentidos? ¿Por qué aferrarse al punto particular de mi cuerpo, de ese papel, de ese fuego, por qué una desviación hacia los singulares engaños de la locura y del sueño?

A esta inflexión, Derrida le ha dado el estatuto de ruptura. Ha imaginado una intervención extraña, el escrúpulo o la reticencia de un retrasado que se inquieta del movimiento que le desborda y que, en el último momento, entabla un combate de retaguardia. Acaba Descartes de decir apenas que no debe uno fiarse de los sentidos cuando una voz se eleva, la de un campesino extraño a toda urbanidad filosófica; trataría, a su manera simple, de entablar, de limitar al menos la resolución del pensador: "Me parece muy bien que dudéis de algunas de vuestras percepciones, pero... que estáis sentado aquí, cerca de la lumbre, hablando este idioma, con ese papel entre las manos y otras cosas de la misma naturaleza,[330] habría que estar loco para dudar de ello; más exactamente, sólo los locos pueden cometer errores en cosas tan ciertas. Ahora bien, loco, ciertamente no lo estoy." Es entonces cuando Descartes volvería a tomar la palabra y diría a ese rústico, a ese hombre limitado: convengo en que vos no estáis loco, puesto que no os resolvéis a ello; recordad sin embargo que todas las noches soñáis y que vuestros sueños cotidianos no son menos locos que

[330] Cito a Derrida. He sabido que en el texto de Descartes esas cosas, de las que es tan difícil dudar, no están caracterizadas por su "naturaleza" sino por su proximidad y su vivacidad. Por su relación con el sujeto meditante.

esta locura que rechazáis. Y la ingenua reticencia de su interlocutor que no puede dudar de su cuerpo porque no quiere estar loco sería vencida por el ejemplo del sueño, de tal manera "más natural", "más común", "más universal".

¡Seductora hipótesis, la de Derrida! Resuelve con la mayor justeza su problema: mostrar que la filosofía va directamente a poner en duda la totalidad de la "etantidad", que es precisamente ésa la forma y la marca filosófica de su recurso; si llega, a detenerse un instante en una "etantidad" tan singular como la locura, sólo será si un ingenuo le tira de la manga y lo interroga; por si mismo, él no se hubiese detenido en esas historias de reyes desnudos y de muletas. Así el rechazo de la locura, la exclamación súbita "pero, ¡y qué!, son locos" se encuentran rechazados por Derrida y tres veces encerrados en el *exterior* del discurso filosófico. Puesto que es otro sujeto el que habla (ya no el filósofo de las *Meditaciones,* sino este objetor que hace oír su voz bronca); puesto que habla de un lugar que es el de la ingenuidad no filosófica; puesto que, finalmente, el filósofo, volviendo a tomar la palabra y citando el ejemplo más "fuerte" y más "demostrativo" del sueño desarma la objeción y hace aceptar algo peor que la locura a aquel mismo que la rechaza.

Pero puede verse ahora qué precio ha pagado Derrida por su hábil hipótesis. Omisión de cierto número de elementos *literales* (que aparecen desde que se tiene el cuidado de comparar el texto latino con la traducción francesa); elisión de las diferencias *textuales* (todo el juego de las oposiciones semánticas y gramaticales entre el párrafo del sueño y el de la locura); borramiento, finalmente, y sobre todo, de la determinación *discursiva* esencial (doble trama del ejercicio y de la demostración). Curiosamente, Derrida, al imaginar detrás de la escritura de Descartes esta otra voz, objetante e ingenua, ha borrado todas las diferencias del texto; o, antes bien, al borrar todas esas diferencias, al acercar lo más posible la prueba de la locura y la prueba del sueño, al hacer de la una el primer borrador, pálido y fallido, de la otra, al reabsorber la insuficiencia de la primera en la universalidad del segundo, Derrida proseguía la exclusión cartesiana. Para Descartes, el sujeto meditante debía excluir la locura al calificarse como no-loco. Ahora bien, esta exclusión a su vez es demasiado peligrosa sin duda para Derrida: ya no a causa de la descalificación con que amenaza con anular al sujeto filosofante, sino por la calificación con que marcaría al discurso filosófico; lo determinaría, en efecto, como "otro" que el discurso loco; establecería entre ellos una relación de exterioridad, haría pasar al discurso filosófico al "otro lado" en la pura presunción de no estar loco. Separación, exterioridad, determinación de las que debe salvarse el discurso del filósofo si debe ser "proyecto de exceder toda totalidad terminada y determinada". Por tanto, hay que excluir, porque es determinante, esta exclusión cartesiana. Y para hacerlo, vemos que Derrida está obligado a proceder a hacer tres operaciones: afirmar, contra toda la economía visible del texto, que la potencia de la duda propia de la locura está incluida, *a fortiori,* en el sueño; imaginar (para explicar que, a pesar de todo, sea cuestión de la locura) que es otro que excluye la locura, por su cuenta propia y según la diagonal de la objeción; finalmente, quitar a esta exclusión todo estatuto filosófico, denunciando su rusticidad ingenua. Invertir la exclusión cartesiana en inclusión; excluir, excluyéndola, dando a su discurso estatuto de objeción; excluir la exclusión rechazándola en la ingenuidad pre-filosófica; no ha necesitado menos Derrida para llegar al

cabo del texto cartesiano y para reducir a nada la cuestión de la locura. Puede verse el resultado: la elisión de las diferencias del texto y la invención compensadora de una diferencia de voz llevan la exclusión cartesiana a un segundo nivel; finalmente, queda excluido que el discurso filosófico excluya la locura.

2) Pero la locura quizá no se deje reducir así. Si suponemos en efecto que Descartes no ha "hablado" de la locura, allí donde en su texto se trata de los *insani* y de los *dementes,* si suponemos que haya cedido por un momento la palabra a un rústico, que presente una objeción tan burda, ¿no podría decirse que él ha procedido, aunque de una manera insidiosa y silenciosa, a excluir la locura?

¿No podría decirse que, de hecho y constantemente, ha evitado la cuestión de la locura?

A esta objeción, Derrida le sale al paso: pues si, el riesgo de la locura ha sido bien afrontado por Descartes; no como pretendéis de manera previa y casi marginal a propósito de una cuestión de muletas y de reyes desnudos, sino en el núcleo mismo de su empresa filosófica: precisamente allí donde su discurso, arrancándose a todas las consideraciones naturales sobre los errores de los sentidos o los embotamientos de cerebro, toma, en la duda hiperbólica y la hipótesis del genio malo, su dimensión radical. Allí es donde la locura es puesta en cuestión y afrontada: en efecto, con el genio malo, yo supongo que me he engañado aún más radicalmente que aquellos que creen tener un cuerpo de vidrio; llego hasta a persuadirme de que dos y tres quizá no son cinco; luego, con el *cogito* llego a este extremo, a este exceso por relación a toda determinación que me permite decir que, engañado o no, loco o no, yo existo. El genio malo estaría allí, si el punto en que la filosofía se arriesga ella misma, y con el exceso que le es propio, a la locura; y el *cogito* el momento en que la locura se borra (no porque estuviera excluida sino porque su determinación, ante la razón, dejaría de ser pertinente). Por tanto, no seria necesario, según Derrida, atribuir demasiada importancia a la pequeña farsa del campesino que hace irrupción, al principio del texto, con sus locos de aldea: pese a todos sus sollozos, no llegarían a plantear la cuestión de la locura. En cambio, todas las amenazas de la Sinrazón jugarían sobre las figuras, por lo demás inquietantes y sombrías, del genio malo. Asimismo, la retoma por el sueño de las peores extravagancias de los locos sería, al principio del texto, una fácil victoria; en cambio, después del gran alocamiento del genio malo no sería necesario nada menos que la punta del *cogito* (y su exceso sobre la "totalidad de la etantidad") para que las determinaciones de la locura y de la razón aparezcan como no radicales. El gran teatro solemne del universo engañoso del "yo pienso" repetiría, pero esta vez en la radicalidad filosófica, la fábula aún natural del demente y del durmiente.

Para sostener tal interpretación, primero ha necesitado Derrida negar que la locura estuviera en cuestión allí donde es nombrada (y en términos específicos, cuidadosamente diferenciados). Ahora hay que demostrar que está en cuestión allí donde no es nombrada. Esta demostración la logra Derrida mediante dos series de derivaciones semánticas. Basta con citarlas: *Genio malo:* "locura total", "alocamiento total", "desorden del cuerpo" y "subversión del pensamiento puro", "extravagancia", "atacamiento que no puedo dominar".

Cogito: "loca audacia", "proyecto loco", "proyecto que reconoce la locura como su libertad", "desarreglo y desmesura de la hipérbole", "exceso

inaudito y singular", "exceso hacia la Nada y el Infinito", "punta hiperbólica que debiera ser, como toda locura pura en general, silenciosa".

Hacen falta todas esas derivaciones alrededor del texto de Descartes para que el genio malo y el *cogito* se conviertan, según deseo de Derrida, en la verdadera escena de enfrentamiento con la locura. Pero es necesario más: hace falta, según los textos mismos de Descartes, pegar todo lo que muestre que el episodio del genio malo es un ejercicio voluntario, controlado, dominado y llevado de punta a punta por un sujeto meditante que jamás se deja sorprender. Si bien es cierto que la hipótesis del genio malo hace llevar la sospecha del error mucho más allá de esas ilusiones sensibles de las cuales dan ejemplo algunos locos, el que forma esta ficción (y por el hecho mismo de que la forma voluntariamente y por ejercicio) se libra del riesgo de "recibirlos en su creencia", como es el caso y el destino de los locos. Se le engaña, mas no se le impone. Quizás todo es ilusión, pero sin ninguna credulidad. El genio malo engaña, sin duda mucho más que un cerebro embotado; puede dar nacimiento a todos los decorados ilusorios de la locura; es algo totalmente distinto de la locura. Hasta podría decirse que es lo contrario, puesto que en la locura *yo creo* que una púrpura ilusoria cubre mi desnudez y miseria, en tanto que la hipótesis del genio malo *me* permite *no creer* que existen ese cuerpo y esas manos. En cuanto a la extensión del engaño, cierto es que el genio malo no cede ante la locura, pero en cuanto a la posición del sujeto por relación al engaño, genio malo y demencia se oponen rigurosamente. Si el genio malo retoma las potencias de la *locura,* es después de que el ejercido de la meditación ha excluido el riesgo de *estar loco.*

Releamos el texto de Descartes. "Yo pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las otras cosas exteriores no son nada más que ilusiones y ensueños" (en tanto que el loco cree que esas ilusiones y ensueños son realmente el cielo, el aire, y todas las cosas exteriores). "Yo mismo me consideraría como carente de manos, de ojos... pero creyendo falsamente tener todas esas cosas" (en tanto que el loco cree falsamente que su cuerpo es de vidrio, pero no considera que lo cree falsamente). "Me cuidaré de no recibir en mi creencia ninguna falsedad" (en tanto que el loco las recibe todas).

Bien puede verse que ante el astuto engañador, el sujeto meditante se comporta no como un loco enloquecido por el error universal, sino como un adversario no menos astuto siempre en guardia, constantemente razonable, que permanece en posición de soberano ante su ficción: "Yo prepararé tan bien mi espíritu a todas las tretas de ese gran engañador que, por poderoso y astuto que sea, no me podrá imponer nada." ¡Cuan lejos estamos de los temas tan bonitamente variados por Derrida: "Locura total, enloquecimiento total que no podría yo dominar, puesto que me es infligido por la hipótesis, y que ya no soy responsable." ¿Cómo imaginar que el sujeto meditante ya no sea responsable de lo que él mismo llama ese designio penoso y laborioso?

Acaso haya que preguntar cómo un autor tan minucioso como Derrida, tan atento a los textos, haya podido no sólo cometer tantas omisiones, sino también operar tantos desplazamientos, intervenciones, sustituciones. Pero acaso se lo deba uno preguntar en la medida en que Derrida no hace más que reanimar en su lectura una muy antigua tradición. Por cierto, él está

consciente de ello, y esta fidelidad parece confortarlo. En todo caso, le repugna pensar que los intérpretes clásicos, por inatención, no hayan percibido la importancia y la singularidad del paso sobre la locura y el sueño.

Estoy de acuerdo al menos en un hecho: no es por un efecto de su inatención por lo que los intérpretes clásicos han perdido, antes de Derrida y como él, ese pasaje de Descartes. Es por sistema. Sistema cuyo representante más decisivo es hoy Derrida, en su último brillo: reducción de las prácticas discursivas a las trazas textuales; elisión de los acontecimientos que se producen allí para no conservar más que las marcas por una lectura; invención de voces detrás de los textos para no tener que analizar los modos de implicación del sujeto en los discursos; asignación de lo originario como dicho y no dicho en el texto para no remplazar las prácticas discursivas en el campo de las transformaciones en que se efectúan.

No diré que es una metafísica, *la* metafísica, o su recinto que se oculta en esta "textualización" de las prácticas discursivas. Iré mucho más lejos: diré que es una pequeña pedagogía históricamente bien determinada que, de manera muy visible, se manifiesta. Pedagogía que enseña al alumno que no hay nada fuera del texto pero que en él, en sus intersticios, en sus espacios y no dichos, reina la reserva del origen; que, por tanto, no es necesario ir a buscar en otra parte, sino aquí mismo, no en las palabras, directamente, pero sí en las palabras como borrones, en su *red* se dice "el sentido del ser". Pedagogía que, inversamente, da a la voz de los maestros esa soberanía sin límite que le permite predecir indefinidamente el texto.

El Padre Bourdin suponía que, según Descartes, no era posible dudar de las cosas ciertas, ya se esté dormido o demente. Por relación a una certidumbre fundada el hecho de soñar o de delirar no resultaría pertinente. Ahora bien, a esta interpretación responde Descartes de una manera muy explícita: "No me acuerdo de haber dicho nada de ello, ni siquiera de haber soñado al dormir." En efecto: nada puede ser concebido clara y distintamente que no sea cierto (y a este nivel, el problema de saber si quien concibe sueña o delira no se encuentra siquiera planteado). Pero, añade inmediatamente Descartes, ¿quién puede *distinguir* "lo que es claramente concebido y lo que sólo parece serlo"? ¿Quién, pues, como sujeto pensante y meditante puede saber si sabe claramente o no? ¿Quién, pues, es capaz de no hacerse ilusiones sobre su propia certidumbre, y de no dejársela imponer, sino precisamente aquellos que no están locos? Aquellos que son "sabios". Y Descartes añade, irónicamente, pensando en el Padre Bourdin: "Pero, como sólo corresponde a las personas sabias distinguir entre lo que es claramente concebido y lo que sólo parece serlo, no me sorprende que ese buen hombre tome aquí lo uno por lo otro."

BIBLIOGRAFIA

Estudios generales

Bernier (J.): *Histoire chronologique de la médecine,* París, 1717.
Brett (G. S.): *A History of Psychology,* Londres, 1912.

Flemming (C.): *Geschichte der Psychiatrie,* Leipzig, 1859.

Kirchhoff (T.): *Geschichte der Psychiatrie,* Leipzig, 1912.
Leclerc (D.): *Histoire de la médecine,* Amsterdam, 172S.

Neuburger y Pagel: *Handbuch der Geschichte der Medizin,* Jena, 1902.

PRIMERA PARTE

Abelly (L.): *Vie du venerable Vincent de Paul,* París, 1664.
Adnés (A.): *Shakespeare et la folie,* París, 1935.

Alboize et Maquet: *Histoire des prisons de París,* 8 vols., París, 1846.

Argenson (R.-L. d'): *Journal et Mémoires,* 9 vols., París, 1867.

Argenson (R. d') : *Notes de Rene d'Argenson,* París, 1891.

Berghauser: *Die Darstellung des Wahnsinns im englischen Drama bis zum Ende des 18 ten Jahrhunderts,* Francfort, 1863.

Bézard (L.) y Chapón (J.) : *Histoire de la prison de Saint-Lazare du Moyen Age á nos jours,* París, 1925.

Blegny (N. de): *La Doctrine des rapports,* París, 1684.

Boislisle (A. de) : *Lettres de Monsieur de Maréville, lieutenant general de pólice au ministre Maurepas,* París, 1896.

Bonnafous-Sérieux (H.): *La Charité de Senlis,* París, 1936.
Boucher (L.): *La Salpétriére,* París, 1883.

Briéle (L.) : *Collection de documents pour servir á l'histoire des hópitaux de Paris,* 4 vols., París, 1881-1887.

Bru (P.): *Histoire de Bicétre,* París, 1882.
Brun de la Rochette: *Les Procés civils et crimінéis,* Ruán, 1663.

Brunet (E.) : *La Charité paroissiale á Paris sous l'Ancien Regime et sous la Révolution,* París, 1897.

Burdett (H. C.) : *Hospitals and Asylums of the World,* Londres, 1891.

Burns (J.) : *History of the Poor Law,* Londres, 1764.

Camus (J--P.) : *De la mendicité legitime des pauvres,* Douai, 1634.

Collet: *Vie de saint Vincent de Paul,* 3 vols., Paris, 1818.

Coste (P.) : *Les Détenus de Saint-Lazare aux XVIIe et XVIIIe siécles* (Revue des Études historiques, 1926.)

Chassaigne (M.): *La Lieutenence de pólice á Paris,* París, 1906.

Chatelain (P.) : *Le Régime des alienes et des anormaux au XVII' et au*

XVIII' siécle, París, 1921.

Chevalier (J--U.) : *Notice historique sur la maladrerie de Voleyprés-Romans,* Romans, 1870.

Delamare: *Traite de pólice,* 4 vols.> París, 1738.

Delannoy (A.) : *Note historique sur les hópitaux de Tournay,* 1880.

Delaunay (P.) : *Le Monde medical parisién au XVIII' siécle,* París, 1906.

Devaux (J.) : *L'Art de faire des rapports en chirurgie,* París, 1703.

Edén (F.) : *State of the Poor,* 2 vols., Londres, 1797. Eschenburg: *Geschichte unserer Irrenanstalten,* Lubeck, 1844.

Esquirol (J.): *Des établissements consacrés aux alienes en Trance,* 1818.

---------- *Mémoire historique et statistique sur la Maison Royale de Charenton* (1824); en Des *maladies mentales,*t. II, París, 1838.

Fay (H.-M.): *Lépreux et cagots du Sud-Ouest,* París, 1910.

Ferriére (Cl.-J. de) : *Dictionnaire de droit et de pratique,* París, 1769.

Fosseyeux (M.) : *L'Hótel-Dieu á Paris au XVIIe et au XVIIIe siécle,* París, 1912.

Freguier (H.-A.) : *Histoire de l'administration de la pólice á Paris depuis Philippe-Auguste jusqu'aux États généraux de 1789,* 2 vols., París, 1850.

Funck-Brentano (F.) : *Les Lettres de cachet,* París, 1903.

Gazoni (T.) : *L'Ospital des fots incurables,* trad. fr., París, 1620.

Gendry (R.) : *Les Moyens de bien rapporter en justice,* Angers, 1650.

Gernet (H. B.): *Mitteilungen aus alterer Medhin-Geschichte Hamburgs,* Hamburgp, 1882.

Golhahn (R.): *Spital und Arzt von Einst bis Jetit.*

Guevarre (Dom): *De la Mendicitá provenuta,* Aix, 1693.

Henry (M.): *La Salpétriére sous l'Ancien Régime,* París, 1922.

Hildenfinger (P.-A.): *Les Leprosería de Reina du XII au XVIIe siécle,* Retas, 1906.

---------- *Histoire de l'Hópital general,* An., París, 1676.

---------- *Hópital general (L´),* An., París, 1682.

Howard (J.) : *État des prisons, hópitaux et maisons de forcé,* trad. fr., 2 vols., París, 1788.

Institutions et réglements de Charité aux XVIe et XVIIe siécles, reimpresos por Biencourt, París, 1903.

Jacobé (P.): *Un internement sous le Grand Roi: H. Loménie de Brienne,* París, 1929.

Joly (A.): *L'Internement des fous sous l'Ancien Régime dans la généralité de Basse-Normandie,* Caen, 1868.

Kriegk (G.) : *Heilanstalten und Geistkranke ins mittelalterliche Frankfurt*

am Main, Francfort, 1863.

Lallemand (L.): *Histoire de la Charité,* 5 vols., París, 1902-1912.

Langlois (C. V.): *La Connaissance de la nature et du monde au Moyen Age,* París, 1911.

Lautard (J.-B.): *La Maison de fous de Mancille,* Marsella,1840.

Legier-Desgranges (H.): *Hospitaliers d'autrefois; Hópital general,* París, 1952.

Legrand (L.): "Les Maisons-Dieu et léproseries du diocése de Paris au milieu du XIVe siécle", *Mémoires de la société d'histoire de Paris,* t. XXIV, 1897 et XXV, 1898.

Leonard (E. M.): *The Early Story of English Poor Relief,* Cambridge, 1900.

Locard (E.): *La Médecine judiciaire en France au XVIIe siécle.*

Louis: "Questions de jurísprudence du suicide", *Journal de médecine,* t. XIX, p. 442.

Loyac (J. de): *Le Triomphe de lo Charité ou la vie du bienheureux Jean de Dieu,* París, 1661.

Muyart de Vóuglans: *Les Lois criminelles de France dans leur ordre naturel,* 2 vols., París, 1781.

Nicholls (G.): *History of the English Poor Law,* 2 vols., Londres, 1898.

O'Donoghue (E. G.): *The Story of Bethleem Hospital,* Nueva York, 1915.

Parturier (L.): *L'Assistance á París sous l'Ancien Régime et sous la Révolution,* París, 1897.

Paultre (Chr.): *De la répression de la mendicité et du vagabondage en France sous l'Ancien Régime,* París, 1906.

Petit: "Consultation médico-légale sur un homme qui s'était pendu", *Journal de médecine,* t. XXVII, p. 515.

Peuchet: *Collections de lois, ordonnances et réglements de pólice depuis le XIIIe siécle,* 2° serie, París, 1818-1819.

Pintard (R.): *Le Libertinage érudit,* París, 1943.

Pignot (L.) : *Les Origines de l'hópital du Midi,* París, 1885.

Portes (J.) : *Dictionnaire des cas de conscience,* París, 1741.

Ravaisson (Fr.): *Les Archives de la Bastille,* 19 vols., París, 1866-1904.

Réglement de l'hópital des insensés de la ville d'Aix, Aix, 1695.

Réglements et statuts de l'Hópital general d'Orléans, Orléans, 1692.

Rocher (J.) : *Notice historique sur la maladrerie de Saint-Hilaire-Saint-Mesmin,* Orléans, 1866.

Sainte-Beuve (J.): *Résolution de quelques cas de conscience* (París, 1680).

Sérieux (P.): *L'Intemement par ordre de justice des alienes et des correctionnaires,* París, 1932.

Sérieux et Libert (L.): *Le Régime des alienes en France au XVIIIe siécle,* París, 1914.

Sérieux et Trénel (M.): *L'Intemement des alienes par voie judiciaire,* Recueil Sirey, 1931.

Tuke (D. H.): *Chapters on the history of the Insane,* Londres, 1882.

Statuts et réglements de l'Hópital general de la Charité de Lyon, Lyon, 1742.

Verdier (F.): *La Jurisprudence de la médecine en France,* 2 vols., París, 1723.

Vié (J.): *Les Alienes et correctionnaires á Saint-Lazare aux XVIIe et XVIIIe siécles,* París, 1830.

Vives (J.-L.): *L'Aumónerie,* trad. fr., Lyon, 1583.

Vicente de Paul: *Correspondance et Sermons,* ed. Coste, 12 vols., París, 1920-1924.

SEGUNDA PARTE

Andry (C.-L.): *Recherches sur la mélancolie,* París, 1785.

------------ *Apologie pour Monsieur Duncan.*

Arnold (Th.): *Observations on the Nature, Kinds, Causes and Preventions of Insanity, Lunacy and Madness,* 2 vols., Leicester, 1782-1786.

------------ *Observations on the Management of the Insane,* Londres, 1792.

Baglivi (G.) : *Tractatus de fibra motrice,* Perouse, 1700.

Bayle (F.) et Grangeon (H.): *Relation de l'état de quelques personnes prétendues possédées,* Toulouse, 1682.

Beauchene (E.-P. Ch.): *De l'influence des affections de l'âme sur les maladies des femmes,* París, 1781.

Bienville (J.-D.-T.): *De la Nymphomanie,* Amstenjam, 1771.

Boerhaave (H.): *Aphorismes,* trad. fr., París, 1745.

Blackmore (A.): *A treatise of the spleen and vapours,* Londres, 1726.

Boissier de Sauvages (F.) : *Nosologie méthodique,* trad. fr., 10 vols., Lyon, 1772.

Boissieu (B.-C.) : *Mémoire sur les méthodes rafraichissante et échauffante,* Dijon, 1772.

Bonet (Th.): *Sepulchretum anatomicum,* 3 vols., París, 1700.

Brisseau (P.): *Traite des mouvements sympathiques,* París, 1692.

Clerc (N.-G.): *Histoire naturelle de l'homme dans l'état de maladie, 2* vols., París, 1767.

Cox (J.-M.): *Practical observations on insanity,* Londres, 1804.

Crugeri: *Casus medicus de morbo litteratorum,* Zittavia:, 1703.

Cullen (W.): *Institutions de médecine pratique,* trad. tr., París, 2 vols., 1785.

Chambón de Montaux: *Des maladies des femmes,* 2 vols., París, 1784.

------------*Des maladies des filies,* 2 vols., París, 1785.

Chesneau (N.): *Observationum mediairum libri quinqué,* París, 1672.

Cheyne (G.): *The English malady, or a Treatise on Nervous Diseases of all kinds,* Londres, 1733.

------------*Méthode naturelle de guérir les maladies du corps et les déréglements de l'esprit,* trad. ir., 2 vols., París, 1749.

Daquin (J.): *Philosophie de la folie,* París, 1792.

Diemerbroek (I.): *Opera omnia anatómica et medica,* Utrecht, 1685.

Dionis (P.): *Dissertation sur la mort subite,* París, 1710.

Dufour (J.-F.): *Essai sur les opérations de l'entendement et sur les maladies qui le dérangent,* Amsterdam y París, 1770.

Dumoulin (J.): *Nouveau Traite du rhumatisme et des vapeurs,* París, 1710.

Ettmüller (M.): *Opera medica,* Francfort, 1696. *Examen de la prétendue possession des filies de la paroisse de Laudes,* an. 1735.

Fallowes (S.) : *The best method for the cure of lunatics,* Londres, 1705.

Faucett (H.): *Ueber Melancholie,* Leipzig, 1785.

Fernel Q.): *Universa Medica,* Francfort, 1607.

Ferrand (J.): *De la maladie d'amour ou mélancolie érotique,* París, 1623.

Flemyng (M.) : *Neuropathia sive de morbis hypochondriacis et hystericis,* Amsterdam, 1741.

Forestus (P.): *Observationes et curationes,* Rotterdam, 3 vols., 1653.

Fouquet (F.) : *Recueil de remedes fáciles et domestiques,* París, 1678.

Friedreich (N.): *Historisch-krilische Darstellung der Theorien über das Wesen u. den Sitz der psychischen Frankheiten,* 1836.

Gaubius (D.): *Institutiones pathologia medicinales,* Leydcn, 1758.

Haller (Alb. von): *Éléments de physiologie,* trad. fr., París, 1769.

Haslam (J.): *Observations on insanity,* Londres, 1794.

Hecquet (P.): *Reflexión sur l'usage de l'opium, des calmants, des narcotiques,* París, 1726.

Highmore (N.): *Exercitationes duae, prior de passione hysterica, altera de affectione hypochondriaca,* Oxford, 1660.

------------ *De passione hysterica, responsio epistolares ad Willisium,* Londres, 1670.

Hoffmann (F.): *Dissertationes medica selectiores,* Halle, 1702.

------------ *De motuum convulsivorum vera sede et indolé,* Halle, 1733.

------------ *De tnorbi hysterici vera Índole,* Halle, 1733.

------------ *De affectu spasmodico-hypochondriaco-inveterato,* Halle, 1734.

Hunauld (P.): *Dissertation sur les vapeurs et les pertes du sang,* París, 1716.

James (R.) : *Dictionnaire universel de médecine,* trad. fr., 6 vols., 1746-1748.

Jonston (D.): *Idee universelle de la médecine,* trad., fr., París, 1644.

Lacaze (L.): *Idee de l'homme physique et moral,* París,1755.

Lancisius (J.-M.): *Opera omnia,* 2 vols., Genova, 1748.

Lange: *Traite des vapeurs,* París, 1689.

Laurens (du): *Opera omnia,* trad. fr., Ruán, 1660.

Le Camus (A.): *La Médecine de l'esprit,* 2 vols., París, 1769.

Lemery (J.): *Dictionnaire universel des drogues,* París, 1769.

Líébaut (J.): *Trois livres sur les maladies des femmes,* París, 1649.

Lieutaud (J.): *Traite de médecine platique,* 2 vols., París, 1759.

Linné (K.): *Genera morborum,* Upsala, 1763.

Lorry (A. C.): *De melancholia et morbis melancholicis,* 2 vols., París, 1765.

Mead (R.): *A treatise concerning the influence of the sun and the moon,* Londres, 1748.

Meckel (J.-F.) : *Recherches anatomo-physiologiques sur les causes de la folie,* Mémoire académique, Berlín, vol. XX, 1764, p. 65.

Mesnardiére (H.-J. La): *Traite de la Mélancolie,* La Fleche, 1635.

Morgagni (J. B.): *De sedibus et causis morborum, 2* vols., Venecia, 1761.

Mourre (M.): *Observations sur les insensés,* Toulon, 1791.

Murillo (T. A.): *Novissima hypochondriaca melancholie curatio,* Lyon, 1672.

Perfect (W.) : *Methods of cure in some particular causes of insanity,* Londres, 1778.

La Philosophie des vapeurs, ou lettres raisonnées d'une jolie femme sur l'usage des symptómes vaporeux, París, 1774.

Pinel (P.) : *Nosographie philosophique, 2* vols., París, An VI.

Piso (C.): *Selectiorium observationum et consiliorum liber singularis,* Lugdunum, 1650.

Pitcairn (A.): *The Whole Works,* Londres, 1777.

Plater (F.): *Praxeos medica tres tomi,* Basilea, 1609.

Pressavin (J.-B.): *Nouveau Traite des vapeurs,* Lyon, 1770.

Raulin (J.): *Traite des affections vaporeuses,* París, 1758.

Renou (J. de): *(Euvres pharmaceutiques,* trad. fr., Lyon, 1638.

Revillon (C.) : *Recherches sur la cause des affections hypochondriaques,* París, 1779.

Roche (D. de La): *Analyse des fonctions du systéme nerveux, 2* vols., Ginebra,, 1770.

Rostaing (A.): *Réflexions sur les affections vaporeuses,* París, 1778.

Pomme (P.) : *Traite des affections vaporeuses des deux sexes,* París, 1760.

Scheidenmantel (F. C. G.): *Die Leidenschaften ais Heilmittel betrachtet,* Hildburgh, 1787.

Schenkius Grafenberg (J.) : *Observationes medicorum variorum libri VII,* Francfort, 1665.

Schwarz A.): *Dissertation sur les dangers de l'onanisme et les maladies qui en résultent,* Estrasburgo, 1815.

Spengler (L.): *Briefe, welche einige Erfahrungen der elektrischen Wirkung in Krankheiten enthalten,* Copenhague, 1754.

Stahl (G. E.): *Dissertatio de spasmis,* Halle, 1702.

---------- *Theoria medica vera,* 2 vols., Halle, 1708.

Swieten (G. Van): *Commentaria Boerhaavi Aphorismos,* París, 1753.

Sydenham (T.): *Médecine pratique,* trad. fr., París, 1784.

Tissot (S.-A.): *Avis aux gens de lettres sur leur santé,*

Lausana, 1767. ---------- *Observations sur la santé des gens du monde,* Lausana, 1770.

----------- *Traite des nerfs et de leurs maladies,* París, 1778-1780.

Vénel: *Essai sur la santé et l'éducation medicínale des filles destinées au mariage,* Yverdon, 1776.

Vieussens (R.): *Traite nouveau des líqueurs du corps humain,* Toulouse, 1715.

Viridet: *Dissertation sur les vapeurs,* Yverdon, 1726.

Whytt (R.) : *Traite des maladies nerveuses,* trad. fr., 2 vols., París, 1777.

Weíckard (M. A.): *Der philosophische Arzt,* 3 vols., Francfort, 1790.

Willis (T.): *Opera omnia,* 2 vols., Lyon, 1681.

Zacchias (P.): *Quaestiones médico-legales,* 2 vols., Aviñon, 1660-1661.

Zacutus Lusitanus: *Opera omnia,* 2 vols., Lyon, 1657.

Zilboorg (G.): *The medical man and the witch during the Renaissance,* Baltimore, 1935.

TERCERA PARTE

Alletz (P.-A.): *Tableau de l'humanité, et de la bienfaisance,* París, 1769.

Aries (Ph.) : *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime,* París, 1960.

Baudeau (N.): *Idees d'un citoyen sur les devoirs et les droits d'un vrai pauvre,* París, 1765.

Bellart (N.-F.): *(Euvres,* 6 vols., París, 1827.

Bixler (E.): *A forerunner of psychiatric nursing: Pussin (Annals of medical history,* 1936, p. 518).

Bloch (C.): *L'Assistance et l'État á la veille de la Révolution,* París, 1908.

Brissot de Warville (J.-P.): *Théorie des lois criminelles,* 2 vols., París, 1781.

Cabanis (P. J. G.) : *(Euvres philosophiques,* 2 vols., París, 1956.

Clavareau (N.-M.): *Mémoires sur les hópitaux civils de París,* París, 1805.

Coqueau (C.-P.): *Essai sur l'établissement des hópitaux dans les grandes villes,* París, 1787.

Daignan (G.): *Reflexión* sur la Hollande, oú l'on considere principtilement les hópitaux,* París, 1778.

Desmonceaux (A.): *De la bienjaisance nationale,* París, 1789.

Détails sur l'établissement du Docteur Willis pour la guérison des alienes, Biblioteca británica, I, p. 759.

Doublet (F.): *Rapport sur l'état actuel des prisons de París,* París, 1791.

Doublet (F.) et Colombier (J.): "Instruction sur la maniere de gouverner et de traiter les insensés", *Journal de médecine,* agosto, 1785, p. 529.

Dulaurent (J.): *Essai sur les établissements nécessaires et les moins dispendieux pour rendre le service dans les hópitaux vraiment utile á l'humanité,* París, 1787.

Dupont de Nemours (P.-S.): *Idees sur les secours á donner aux pauvres malades dans une grande ville,* Filadelfia y París, 1786.

Dreyfus (F.): *L'Assistance sotts la Législative et la Convention,* París, 1905.

Essarts (N. des) : *Dictionnaire universel de pólice,* 7 vols., París, 1785-1787.

Francke (A.-H.) : "Précis historique sur la vie des établissements de bienfaisance", *Recueil de mémoires sur les établissements d'humanité,* n° 39, París, 1804.

Genneté (L.) : *Purification de l'air dans les hópitaux,* Nancy, 1767.

Genil-Perrin (G.) : "La psychiatrie dans l'oeuvre de Cabanis", *Revue de psychiatrie,* octubre, 1910.

Gruner (J.-C.): "Essai sur les vices et les améliorations des établissements de sûreté publique", *Recueil de Mémoires sur les établissements d'humanité,* n° 39, París, 1804.

Hales (S.): *A Description of Ventilators,* Londres, 1743.

Imbert (J.) : *Le Droit hospitalier de la Révolution et de l'Empire,* París, 1954.

Mac Auliffe (L.): *La Révolution et les hópituux,* París, 1901.

Marsillac (J.): *Les Hópitaux remplaces par des sociétés civiques,* París, 1792.

Matthey (A.): *Nouvelles recherches sur les maladies de l'esprit,* París, 1816.

Mirabeau (H.): *Observations d'un voyageur anglais,* París, 1788.

Mirabeau (V.): *L'Ami des homines,* 6 vols., París, 1759.

Moehsen (J. C. N.): *Geschichte des Wissenschaften in der Mark Brandeburg,* Berlín y Leipzig, 1781.

Moheau: *Recherches sur la population de la Frunce,* París, 1778.

Morel (A.) : *Traite des dégénérescences,* París, 1857.

Musquinet de la Pagne: *Bicitre reformé,* París, 1790.

Mercier (J.-S.): *Tableaux de París,* 12 vols., Amsterdam, 1782-1788.

Pinel (P.): *Traite médico-philosophique,* París, An IX.

Pinel (S.): *Traite complet du régime sanitaire des alienes,* París, 1836.

Plaidoyer pour l'héritage du pauvre á faire devant les représentants de la nation, París, 1790.

Précis de vues genérales en faveur de ceux qui n'ont ríen, Lons-le-Saulnier, 1789.

Rapports du comité de mendicité. Procés-verbaux de l'Assemblée nationale, 1790, t. XXI, XXII, XLIV.

Récalde (de) : *Traite sur les abus qui subsistent dans les hópitaux du royaume,* París, 1786.

Régnauld (E.): Du *degré de compéitence des médecins,* París, 1828.

Rive (de la): "Lettre sur un nouvel établissement pour la guérison des alienes" (Biblioteca británica, t. VIII, p. 308).

Robín (A.): *Du traitement des insensés dans l'hópital de Bethléem, suivi d'observations sur les insensés de Bicitre et de la Salpétriére,* Amsterdam, 1787.

Rumford: "Principes fondamentaux poui le soulagtment des pauvres" (Biblioteca británica, I, p. 499, y II, p. 137).

Rush (B.): *Medical inquines,* 4 vols., Filadelfia, 1809.

Sémelaigne (R.): *Philippe Pinel et son ceuvre,* París, 1927.

----------*Aliénistes et philanthropes,* París, 1912.

Spurzheim *J.-G.)*: *Observations sur la folie,* París, 1818. *Table alphabétique, chronologique et analytique des reglements relatifs á l'administration des hópitaux,* París, 1815.

Tenon (J.): *Mémoires sur les hópitaux de Paris,* París, 1788.

Tuetey (A.): *L'Assistance publique á Paris pendant la Révolution,* 4 vols., París, 1895-1897.

Tuke (S.): *Description of the Retreat,* York, 1813.

Turgot (A. J.): *CEuvres* (Ed. Schellc, 5 vols.), París, 1913-1919.

Wagnitz (H. B.): *Historische Nachrichten und Bemerkungen Zuchthaüser in DeutschUnd,* 2 vols., Halle, 1791-1792.

Wood: "Quelques détails sur la maison d'industrie de Shrewsbury" (Biblioteca británica, t. VIII, p. 273).

Una bibliografía completa de los textos médicos dedicados a las enfermedades mentales, del siglo XV al siglo XVIII, se encuentra en Laehr (H.), *Die Literatur der Psychiatrie von 1459 bis 1799,* 4 vols., Berlín, 1900. Con el título de *Gedenktage der Psychiatrie* (Berlín, 1893), el mismo autor ha publicado una cronología en forma de calendario, pero en ella, en cambio, no puede uno fiarse por completo.